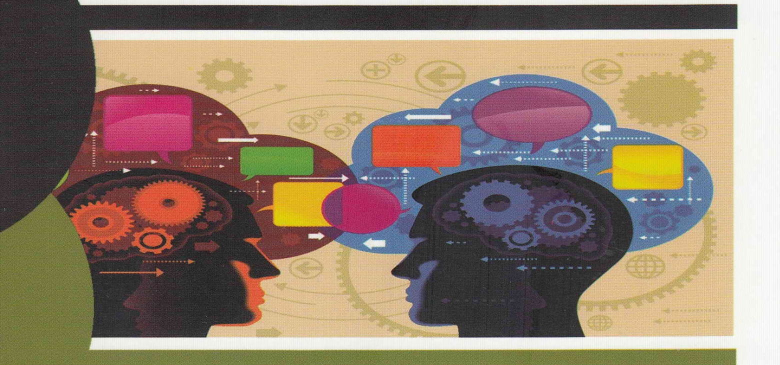
مدخل
في نظرية المعرفة
وأسس المعرفة الدينية

الأستاذ/ محمد حسين زاده

ترجمة: سيد حيدر الحسيني
مراجعة الترجمة: الشيخ عدنان الساعدي



بسم الله الرحمن الرحيم



مدخل

في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية

مدخل
في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية

محمد حسين زاده

ترجمة: سيد حيدر الحسيني

مراجعة الترجمة: الشيخ عدنان الساعدي

إصدارات

دار الهدى للدراسات الحوزوية - القطيف

Email: alhodahawzat@gmail.com

هوية الكتاب

اسم الكتاب: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية.

المؤلف (باللغة الفارسية): محمد حسين زاده.

المترجم إلى اللغة العربية: سيد حيدر الحسيني.

مراجعة الترجمة العربية: الشيخ عدنان الساعدي.

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م

أطياف للنشر والتوزيع
هاتف / فاكس: ٨٥٤٩٥٤٥ (٣) ٩٦٦ +
جوال: ٠٥٠٥٨٦٨٧٧١ - ٩٦٦ +
القطيف - شارع القدس
ص.ب ٦١٢١٥ القطيف ٣١٩١١
المملكة العربية السعودية
E-mail : atyaf-pd@hotmail.com



تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على محمد وآله المصطفين الأخيار، لا يخفى على أحد إننا اليوم في غمرة الانفتاح الفكري وثراء الفكر والمعرفة اللذين يسودان العالم وليس عالمنا الإسلامي استثناء من هذا العالم.

وبطبيعة الحال لا بد أن يكون هناك تفاعل بين الأمواج الفكرية وهذا التفاعل يبعث حراكًا نلحظه في محيطنا الإسلامي وقد استشعر المفكرون الإسلاميون بأن بعض هذه التيارات تريد المساس بالهوية العقدية والثقافية للمسلمين، لذلك انبرى مجموعة من قادة الفكر للدفاع عن حياض الفكر الأصيل وليقف من جرفته الأمواج على الشاطئ متأملاً ما سطرته تلك الأقلام الغيورة على دينها وهويتها من رؤى ونظريات شامخة وبذلك يتعرف على صلابة العقيدة ومتانة الفكر ويؤوب إلى رشد.

ودار الهدى للدراسات الحوزوية بالقطيف كغيرها من مراكز المعرفة في حوزاتنا العلمية الشريفة استشعرت خطورة بعض النظريات على معتقدات شبابنا ولا سيما نظرية المعرفة التي صاغتها أقلام غربية يؤدي الاعتقاد بها إلى نسف الحقائق الدينية اعتقادًا وتشريعًا. ولأجل القيام ببعض الواجب الملقى على عاتقنا قمنا باختيار كتاب مرموق في الأوساط الأكاديمية والحوزوية وهو (المدخل إلى نظرية المعرفة)، وقمنا بترجمته من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية.

وهذا الكتاب لمؤلف قدير متضلع في هذا التخصص وكتبه ومحاضراته ودروسه شواهد صدق ألا وهو سماحة العلامة محمد حسين زاده.

فللمؤلف دامت بركاته كل تحية وإكبار ولمن قام بترجمة الكتاب وهو الأستاذ السيد حيدر الحسيني. ومن قام بمراجعة الترجمة سماحة الشيخ الأستاذ عدنان الساعدي. وكل الشكر والتقدير وعاطر الثناء لمن تابع وأشرف على سير الترجمة والإخراج حتى خروج الكتاب بهذه الحلة القشيبة.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبل هذا العمل وأن يجعله لنا ذخرًا يوم لا ينفع مال ولا بنون.

يوم الاثنين مولد السيدة زينب (ع) ٦/ ٥/ ١٤٣٤هـ

دار الهدى للدراسات الحوزوية بالقطيف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على نبيه وأوصيائه

المقدمة

يواجه الإنسان المعاصر كمّا كبيراً من الأسئلة في مختلف حقول المعرفة البشرية، من قبيل: علم الوجود (الأنتولوجيا - ontology)، والإلهيات، وعلم الإنسان، ونظرية المعرفة (الابستملوجيا – Epistemology)، ونظرية المعرفة الدينية، وفلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، وغيرها، وأصعب هذه الأسئلة وأشدها تعقيداً ما يرتبط بنظرية المعرفة عامة، ونظرية المعرفة الدينية خاصة حيث تتطلب الإجابة عنها عمقا فكرياً، ودقة علمية. وبما أن هذه الأسئلة أصبحت شائعة إلى حد ما، وتتردد في المحافل العامة، صار من الضروري بذل الجهود لتيسير البحوث المتعلقة بها، وتقديمها بأساليب مبسطة تتلائم مع مختلف المستويات الفكرية. من هنا اخترنا في هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم أهم بحوث نظرية المعرفة، ونظرية المعرفة الدينية، وسعينا إلى تقديمها بأسلوب سهل مع الحفاظ على الدقة والرصانة العلميتين.

ويحتوي هذا الكتاب على قسمين:

الأول: نظرية المعرفة.

الثاني: أسس المعرفة الدينية.

وكل قسم منهما يشتمل على عدة فصول، وقد بحثنا في القسم الأول أهم بحوث نظرية المعرفة وذلك ضمن سبعة فصول هي:

١ ـ مفاهيم وكليات.

٢ ـ العلم الحضوري.

٣ ـ العلم الحصولي.

٤ ـ القضايا أو التصديقات.

٥ ـ حقيقة الصدق.

٦ و ٧ ـ معيار الصدق.

وبحثنا في القسم الثاني أهم بحوث المعرفة الدينية وأسسها، التي تمثِّل أهم بحوث فلسفة الدين. وقدمناها في عشرة فصول هي:

١ ـ مفاهيم وكليات.

٢ ـ معيار الصدق في المعارف الدينية.

٣ ـ تعارض المعرفة الدينية مع المعرفة البشرية.

٤ و ٥ ـ نظرية القراءات المتعددة للدين وأسسها.

٦ ـ التعددية الدينية.

٧ و ٨ ـ المشروعية والنجاة في الإسلام.

٩ ـ إمكان التغير في الدين.

١٠ ـ التغير والتبدل في المعرفة الدينية.

ثم ذكرنا في نهاية كل فصل بحوثاً الهدف منها حث الباحثين على التأمل بنحو أعمق في المسائل المطروحة. ومع اعترافنا بالضعف إلا أننا

نرجو معالجته بما تتفضلون به علينا من اقتراحات وانتقادات تبيّن نقاط الضعف فيه وكذلك نقاط القوة.

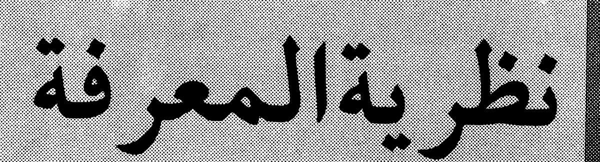
وفي الختام نرى لزاما علينا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعد في إنجاز هذا الكتاب، ونخص بالذكر معاونية البحوث المحترمة، ومديرية التأليف والطباعة والنشر في مؤسسة الإمام الخمينيقُدِّسَ سِرُّهُ المحترمة.

محمد حسين زاده

٢٠٠٩/٥/١٣

القسم

١



نظرية المعرفة

الفصل الأول

مفاهيم وكليات

ما هي مكانة نظرية المعرفة عامة، ونظرية المعرفة الدينية خاصة بين سائر المعارف البشرية؟ وما هي أهمية الخوض في بحوث هاتين النظريتين؟

من خلال مراجعة مقدمة المقدمة الآنفة، ومطالعة بحوث نظرية المعرفة الدينية الآتية في القسم الثاني، يتضح مكانة وأهمية النظريات المعرفية وما تلعبه من دور هام في بلورة البحوث الأساسية في علم الأديان، وأسس المعرفة الدينية، واختيار ومنهجة وتأسيس النظريات في هذا المضمار.

وقبل الخوض في بحوث نظرية المعرفة ينبغي أن نبحث بإيجاز في قضايا تعتبر بمثابة مقدمات للبحث، وأن نقدم أجوبة واضحة لكل منها وهي:

١ ـ تاريخ نظرية المعرفة.

٢ ـ مفهوم "المعرفة" في اللغة وفي نظرية المعرفة.

٣ ـ تعريف "نظرية المعرفة".

٤ ـ منهج المفكرين المسلمين في نظرية المعرفة.

٥ ـ إمكان حصول المعرفة.

٦ – إطلالة على البحوث.

تاريخ نظرية المعرفة

يعود تاريخ نظرية المعرفة إلى حقبة تاريخية قديمة جدا؛ حيث طُرحت أهم بحوثها في اليونان القديمة، من قبيل البحث في إمكان تحقق المعرفة، ومناقشة إدعاءات الشكاكين، والنسبيين، والبحث في طرق وأدوات المعرفة البشرية، وعلمنا بالعالم الخارجي، ومسألة المذهب العقلي، أو المذهب الحسي. ثم أُستكمِل البحث فيها في فترات لاحقة.

ورغم أن البحوث الأساسية لنظرية المعرفة تضرب بجذورها في عمق التاريخ، إلا أن تدوينها كعلم مستقل أمرٌ حديث العهد لم يمضِ عليه زمن طويل.

ونظرا للأهمية التي تحضى بها نظرية المعرفة، قلما نجد فلسفة تجاهلت الخوض في بحوثها. قد تطرقت العلوم الإسلامية من منطق وفلسفة لبحوث هذه النظرية ضمن أبواب متفرقة، مما يضع بين أيدينا تراثا قيِّما يفتح أمامنا السبل العلمية خصوصا بحوث نظرية المعرفة المعاصرة. وقد شهد العصر الراهن ولحسن الحظ تحول كثير من بحوث نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية إلى علمٍ مستقل عن سائر العلوم، ولقد كان العلامة الطباطبائي رائداً وسبَّاقا في هذا المضمار.

تعريف المعرفة

«المعرفة» ـ لغة ـ هي العلم، والإدراك. وفي الاصطلاح لها معان واستعمالات متعددة في مختلف العلوم الإسلامية كالمنطق والفلسفة وعلم الأصول. وقد استعمل المفكرون المسلمون في مجال نظرية المعرفة هذه المفردة في معناها اللغوي وهو مطلق العلم والمعرفة، فإنهم يقصدون من المعرفة في بحوث نظرية المعرفة مطلق الإدراك والعلم؛ سواء كان مع الواسطة أم بدونها، مفهوما كان أم قضية. نعم يمكن عند الحاجة تخصيص البحث ببعض أقسام المعرفة. والسبب في اختيار هذا المعنى الواسع هو أن تعيين مجال ونطاق المعرفة في نظرية المعرفة تابع للاتفاق والتباني. وبما أن نظرية المعرفة إنما تكون كاملة وتامّة إذا شملت بالبحث جميع أقسام المعرفة، فمن الأفضل أن يُراد من المعرفة هنا معناها الواسع. ونحن كذلك نريد من المعرفة في بحثنا هذا معناها الواسع، وقد بحثنا باختصار عن جميع أقسامها[١].

تعريف نظرية المعرفة

قبل تعريف نظرية المعرفة، نرجو التأمل في القضايا التالية المأخوذة من فلسفة الأخلاق، والإلهيات، والرياضيات وهي:

---

١ - هناك الكثير من البحوث المتعلقة بتعريف المعرفة لدى الباحثين الغربيين في مجال نظرية المعرفة، ولدى المفكرين المسلمين أيضا، لكن البحث فيها يتطلب مجالاً آخر. راجع: محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة [پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی] الفصل الثاني.

أ)
١. الأحكام والقضايا الأخلاقية مطلقةٌ.
٢. الله واحد.
٣. متوسطات (Median) المثلثات تتقاطع في نقطة واحدة.

ب)
١. الأحكام والقضايا الأخلاقية نسبيةٌ.
٢. الله ليس واحداً.
٣. إن متوسطات (Median) المثلثات لا تتقاطع في نقطة واحدة.

والسؤال هو: ما هي القضايا المقبولة من المجموعتين المتقدمتين؟

هنا يمكن تصور أربعة وجوه:

الأول: قبول كلتا المجموعتين

الثاني: رفض كلتا المجموعتين

الثالث: قبول المجموعة (أ) فقط

الرابع: قبول المجموعة (ب) فقط

من الواضح أنه لا يمكن قبول كلتا المجموعتين، والإذعان بصدق كل القضايا الواردة فيهما، وكذلك لا يمكن تكذيب كل القضايا المذكورة، بل يجب الحكم بصدق قضايا مجموعة واحدة فقط وهي المجموعة (أ)، وأما قضايا المجموعة (ب) فهي قضايا كاذبة.

وعليه يكون كل من الوجه الأول والثاني والرابع كاذباً، والصادق هو الوجه الثالث، وهو إن قضايا المجموعة (أ) فقط صادقة وحقيقية.

لكن يبقى السؤال عن الميزان في الحكم على القضايا المتقدمة، وما هو المعيار الذي حكمنا وفقه بصدق مجموعة من القضايا، وكذب

المجموعة الأخرى؟ فكيف السبيل إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، وأساسا هل هناك معيار وسبيل لتمييز الحقيقة من الخطأ، والصدق من الكذب، والصحيح من غير الصحيح؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، نواجه سؤالا آخر وهو: ما هو معنى الحقيقة والخطأ، أو الصدق والكذب؟ فإنه إذا لم تتضح ماهية الحقيقة والخطأ، أو الصدق والكذب، لا يمكن البحث عن معيار تمييز الحقيقة من الخطأ، ومعرفة الصدق من الكذب. هذا مضافا إلى أنه يمكن التأمل في القضايا المتقدمة، والسعي لمعرفة مصدرها ومن أين حصلنا عليها، وما هي المصادر أو الأدوات التي مكّنتنا من الحصول عليها؟ وبعبارة أخرى ما هي الأداة ـ مثلاً ـ التي تجعلنا نصدّق قضايا المجموعة (أ)، ونكذّب قضايا المجموعة (ب)؟ وما هي الأداة التي تعرّفنا بها على الأجزاء التي تتكون منها هذه القضايا؟...

تُمثّل هذه البحوث أهم مسائل نظرية المعرفة. وبملاحظة هذه المسائل يمكن تعريف نظرية المعرفة بأنها: العلم الباحث في قضايا هذا النوع من القضايا.

التعريف:

نظرية المعرفة: علمٌ يبحث حول حقيقة المعرفة البشرية، وأساليب تحصيلها، وحقيقة الصدق، وتعيين معيار الصدق والكذب (قيمة المعرفة).

منهج المفكرين المسلمين في نظرية المعرفة

نبحث في هذا الكتاب وفقا لمنهج المفكرين المسلمين في نظرية المعرفة، والذي هو نفس منهج المتقدمين. ويرى هؤلاء أن تحصيل المعرفة أمرٌ ممكن، بل متحققٌ. ومن هنا فإن هذا المنهج يرى بداهة وجود الواقع، وإمكان المعرفة اليقينية به، ووقوع الخطأ، وقدرة الإنسان على تمييز الصواب من الخطأ، والصدق من الكذب. وأن المهمة الأساسية لنظرية المعرفة هي البحث في معيار المعرفة، وملاك تقييم القضايا، والحصول على مقياس لتشخيص القضايا الصادقة من الكاذبة.

ويرى هذا المنهج أن الإنسان لديه في بعض الأمور معرفة يقينية غير قابلة للترديد والزوال. وفيما يلي نعرض نموذجا لهذا النوع من المعرفة في الرسم البياني التالي:

نماذج من معارف الإنسان اليقينية

- معرفة الإنسان بنفسه، بقطع النظر عن خصائصها من قبيل كونها مادية أو غير مادية.
- معرفة الإنسان بقواه الإدراكية، من قبيل: الحواس، والعقل، والذاكرة، والتخيُّل.
- معرفة الإنسان بقواه المحرِّكة، أي القوى التي تكون منشأ لأفعال الإنسان البدنية.
- معرفة الإنسان بمشاعره وحالاته النفسية، من قبيل: الخوف، والأمل، والقلق، والحزن، والحب.
- معرفة الإنسان بأفعاله الجوانحية، من قبيل: الإرادة، والتفكير، والانتباه واتخاذ القرار.
- معرفة الإنسان بتصوراته ومفاهيمه الذهنية.
- القوانين والأصول المنطقية البديهية والتي تبيِّن أساليب التعريف والاستنتاج.
- مبدأ امتناع التناقض، أي استحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما.
- مطابقة بعض إدراكات الإنسان للواقع، وعدم خطئها جميعا، ومنها اليقين بوجود واقع خارجي، وهذه قضية وجدانية.
- مبدأ وقانون العلية.

وقضايا من هذا القبيل.

وعلى أساس هذا المنهج لا يعقل التشكيك في هذا النوع من المعارف. وإنما المعقول والعقلاني هو استثمار هذه الثروة المعرفية لتمييز القضايا الصادقة من الكاذبة وغير الصحيحة.

وعليه فإن أصل إمكان تحصيل المعرفة اليقينية، بل وتحقق ذلك في الجملة[١] أمر بديهيٌ، لا يقبل التشكيك.

ويرى هذا المنهج إمكانية إقامة صرح عظيم للمعارف البشرية يُبنى على مثل هذه الأسس الراسخة الصلبة[٢].

أذكر بعض القضايا اليقينية التي لا يمكن التشكيك فيها غير ما تقدم ذكره؟ ....
....
....

إمكان حصول المعرفة

من خلال الاعتماد على منهج القدماء - الذي ساهم المفكرون المسلمون في تطويره وتكميله - والاستعانة بالعلم الذي لا واسطة فيه (الحضوري) نهتدي إلى النتيجة التالية وهي: إمكان المعرفة اليقينية، بل حصولها في بعض المجالات بالفعل، وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى إثبات. فكل واحد منَّا يمتلك معرفة يقينية بوجود نفسه، وقواه الإدراكية والمحرِّكة، وبالصور الذهنية التي يحملها في ذهنه، والحالات النفسية التي تعتريه. بل إن كل كاتب أو باحث لا يشك في وجود الباحث، والورق

---

١ - أي إن ذلك إنما هو في بعض الموارد لا كلها، وفي الاصطلاح المنطقي: (على نحو الموجبة الجزئية، وليس على نحو الموجبة الكليَّة).

٢ - راجع: محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة [پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى] الفصل الأول.

الذي يكتب عليه، والقلم الذي يكتب به، بل لديه معرفة يقينية بهذه الأمور. بل إن كل شخص يعلم أن بعض معلوماته ومدركاته خاطئة وغير مطابقة للواقع، وهذا الأمر بنفسه من المعرفة اليقينية.

وعليه فليس من المعقول التشكيك في إمكانية تحقق المعرفة؛ وذلك لوجود الكثير من المعارف اليقينية غير القابلة للخطأ التي تقدم ذكر بعض الأمثلة عليها. وإذا وجد شخص يدعي التشكيك، أو النسبية الشاملة، رغم المعارف اليقينية المتقدمة وأمثالها، فينبغي أن يقال: إنه مصاب بالاضطراب، أو بنوع من الوسواس الفكري؛ لأن الإنسان في وضعه الطبيعي لا يدعي هكذا إدعاء. ومن هنا لا ينبغي التشكيك في تحقق المعرفة اليقينية. في الوقت الذي نمتلك الكثير من المعارف اليقينية، فمع هذا الكم من المعارف لا مجال لأي شك في إمكان حصول المعرفة.

هذا مضافاً إلى أن أي إدعاء للتشكيك أو النسبية الشاملة هو إدعاء متناقض في نفسه؛ لأنه يستلزم الاعتراف ضمناً بتحقق المعرفة اليقينية. وعليه يكون هذا الإدعاء غير معقول وغير عقلائي في نفسه. وتوضيح ذلك: إننا نسأل هؤلاء الشكاكين والمدعين لعدم إمكان تحقق أية معرفة يقينية أو مطلقة: هل عندكم يقين أو معرفة يقينية بعدم إمكان المعرفة اليقينية المطلقة، أو ليس عندكم معرفة يقينية بذلك؟ فإن قالوا: نعم، فهذا بنفسه اعتراف بإمكان المعرفة اليقينية بل وتحققها، ونقض لادعائهم بعدم إمكان تحققها. وإن قالوا: ليس لدينا معرفة يقينية بالادعاء المذكور، بل نحن نشك في ذلك، أو نتوهم، أو نظن به، فهذا معناه أن نقيضه محتمل.

إذن يمكن في الجملة[١] الحصول على المعرفة اليقينية.

والحاصل أن إدعاء التشكيك أو النسبية المطلقة، وإنكار كل أنواع المعرفة، أو التشكيك فيها، يلازم إمكان تحقق المعرفة، بل يلازم تحققها؛ لأن إدعاء عدم إمكان تحقق أي معرفة للإنسان، هو بنفسه نوع معرفة. ومن هنا فإن هذا الإدعاء ينقض نفسه بنفسه.

وهكذا فإن التشكيك والنسبية الشاملة تعتبر اتجاهات غير معقولة. فلا يتصور أن يقع الإنسان العاقل في التشكيك والنسبية المطلقة[٢]. ومن يريد تبني هذه الآراء فهو يناقض نفسه؛ لأنه على الأقل متيقن بوجود نفسه، وقواه الإدراكية، وحالاته النفسية. ولو قبلنا بوجود من يتبنى النسبية أو التشكيك المطلق فهو لا يستطيع أن يثبت شيئاً، ولا إنكار أو إبطال شيء. لأن الإنكار أو الإبطال يستلزم القبول بالعقل، والاستدلال، والتفكير، وصحة القواعد المنطقية للاستنتاج، وأصل العلية، وأصل عدم التناقض، وأمور أخرى من هذا القبيل. وإذا بطل قانون استحالة التناقض، لا يمكن القبول بنتيجة أي

١ - إنما أضفنا قيد "في الجملة" لنشير إلى أن نتيجة الاستدلال الجدلي المذكور ليست هي إثبات إمكان المعرفة اليقينية في جميع الأمور، وإنما النتيجة صادقة في الجملة وبالنسبة إلى بعض الموارد والمجالات.

٢ - لكن هل يوجد على مرِّ التاريخ من شكك أو أنكر هذا النوع من المعارف؟ نعم، فتاريخ الفلسفة في الغرب يحدِّثنا عن مذاهب من قبيل التشكيكية، أو النسبية، حيث تبنى أتباعها إما إنكار إمكانية الوصول إلى أي نوع من المعرفة، أو أنكروا إمكانية الوصول إلى المعرفة المطلقة، ورأوا أن المعرفة نسبية، أي أنهم قالوا بأن جميع آراء الإنسان وعقائده حقيقة ومطابقة للواقع. فهل إن هؤلاء تبنّوا هذا الرأي عن جدّ أم هزل، أو أن هناك أغراضاً سياسية تدفعهم لذلك؟ فإذا تبنّوه عن جد فينبغي أن يقال: أن هؤلاءً وقعوا في نوع من الالتباس والحيرة، أو الوسواس الذهني. إذ لا يمكن التشكيك في إمكان تحصيل المعرفة اليقينية المطلقة. وكل تشكيك من هذا القبيل يعتبر متناقضا، لأنه يستلزم الاعتراف بالمعرفة اليقينية.

استدلال، ولا رد أي إدعاء بسبب تناقضه؛ لأن التناقض ليس ممتنعا حسب الفرض، ونقيض نتيجة الاستدلال ممكن أيضا.

ومضافاً إلى الجواب النقضي المتقدم على إدعاء الشكاكين والنسبيين واستدلالهم، هناك جوابٌ حلّيٌ، حيث إن النظام المعرفي الإسلامي يعد بنفسه جوابا حليّا على إدعاءات واستدلالات هؤلاء. فإن هذا النظام يعتمد على أساس البديهيات الواقعية المطلقة غير القابلة للخطأ، والعلم الحضوري الذي لا يتطرق إليه الخطأ. وبعد أن ننتهي من الفصل السادس[١]، وخاصة بعد ملاحظة بحث العلم الحضوري في الفصل الثاني، ومعيار الصدق في الفصل السادس، سوف يتضح سبب تبني المفكرين المسلمين - ككثير من المفكرين الآخرين - عدم معقولية التشكيك في تحقق المعرفة اليقينية، وذهابهم إلى عدم إمكان إنكار المعارف اليقينية المذكورة في الجدول المتقدم وأمثالها من الناحية المنطقية. وبهذا يكون البيان الدقيق لنظام نظرية المعرفة الذي طرحه المفكرون المسلمون، ورُسِمت بحوثه المفصلية في هذه الفصول، جوابا حليّا على جميع مذاهب الشك، والنسبية المطلقة، التي

---

١ - يصل الفصل الثاني إلى هذه النتيجة: إن معرفتنا بأنفسنا، وأفعالنا المباشرة (بلا واسطة) أو الجوانحية القلبية، من قبيل الإرادة، والانتباه والتفكير، والحالات والانفعالات النفسية، وكذلك مفاهيمنا وصورنا الذهنية، هي معرفة حضورية، وبدون واسطة، وهذا النوع من المعرفة لا يقبل الخطأ. وكيف يمكن التشكيك في هذا النمط من المعارف المباشرة الحاصلة بلا واسطة؟ هذا مضافا إلى أننا سنرى في الفصل السادس أن هناك مجموعة من العلوم الحصولية يقينية ولا تقبل التشكيك والخطأ، وذلك من قبيل الوجدانيات، والبديهيات الأولية، لأنها ترجع إلى العلم الحضوري. وكذلك المعارف النظرية إذا أمكن إرجاعها إلى هذا النوع من المعارف البديهية والحضورية، فإنها ستكون يقينية مطابقة للواقع لا تقبل الخطأ والتشكيك. وبهذا يثبت أننا لدينا مجموعة واسعة هامة من المعارف اليقينية المطابقة للواقع لا تقبل التشكيك، وهي مجموعة من العلوم الحصولية النظرية والبديهية المبتنية على المعارف الحضورية.

صرحت تارة ولمّحت أخرى بعدم إمكان المعرفة اليقينية وتحققها. ومن هنا فإن إدعاء التشكيك، أو النسبية المطلقة، ونفي كل أنواع المعرفة، هو إدعاء غير ممكن، وغير معقول.

إطلالة على البحوث

بالتأمل في ما تقدم يمكننا أن نعرض لمحة عامة لبحوث نظرية المعرفة التي يتناولها كتابنا هذا. وأهمها وحجر الأساس فيها هو: معيار تمييز القضايا الصادقة الحقيقية، عن الكاذبة الخاطئة؟ ويطلق على هذا البحث عادة عنوان "قيمة المعرفة". وللوصول إلى نتيجة فيه ينبغي ذكر المقدمات التالية:

١ ـ تقسيم المعرفة إلى حضورية وحصولية وتعريف كل منهما.

٢ ـ خصائص العلم الحضوري وأقسامه.

٣ ـ تقسيم العلم الحصولي إلى مفاهيم وقضايا.

٤ ـ أقسام المفاهيم والقضايا.

٥ ـ حقيقة الصدق.

وبعد هذه البحوث نعود إلى المسألة الأساسية في نظرية المعرفة، وهي معيار صدق القضية، ونبحث عن الحلول المقدمة لها. وعلى هذا سنبحث في الفصل القادم في العلم الحضوري، وخصائصه، وأقسامه.

للمطالعة

١ ـ محمد تقي مصباح يزدي، تعليم الفلسفة، ج ١، من الدرس الحادي عشر إلى العشرين.

٢ ـ محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة المعاصرة [پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر] الفصل الأول.

٣ ـ حسن معلمي، لمحة عن نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية [نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی].

٤ ـ عبد الله جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن.

٥ ـ عباس عارفي، نظرية مطابقة الصورة الذهنية للخارج [نظريه مطابقت صورت ذهني با خارج].

٦ ـ مرتضى المطهري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١ و٢.

أسئلة:

١ ـ اشرح الخلفية التاريخية لنظرية المعرفة.

٢ ـ ما هو معنى "المعرفة" لغة واصطلاحا؟

٣ ـ عرِّف نظرية المعرفة.

٤ ـ اذكر عددا من المعارف اليقينية التي لا يمكن التشكيك فيها، مضافا إلى ما تقدم ذكره.

٥ ـ هل الشكاكية والنسبية أمور معقولة؟ وضّح ذلك.

٦ ـ ما هي المسألة الأساسية والجوهرية في نظرية المعرفة، ولماذا؟

للبحث والتحقيق:

١ ـ ما هي ملامح التمايز بين منهج القدماء في نظرية المعرفة، ومنهج الفلاسفة المتأخرين من قبيل ديكارت؟

٢ ـ هل هناك فرق بين مصطلح "المعرفة" و مصطلح "Knowledge" وضّح ذلك؟

٣ – لماذا لم يحضَ منهج التشكيك والنسبية باهتمام يُذكَر في منظومة التفكير الإسلامي؟

الفصل الثاني

العلم الحضوري

لعلّ ابن سينا هو أول من طرح مسألة المعرفة الحضورية الخالية عن الواسطة واستخدمها في بحوثه، وبنحو أوضح مما في كلمات الفارابي، فإنه يرى أن معرفة الإنسان بنفسه ليست استدلالية، بل هي حضورية وبلا واسطة. ولقد أحدث هذا الاكتشاف والإبداع الفكري تحولا عميقا في الفلسفة عامة، ونظرية المعرفة على الخصوص. وعلى أساسه تنطلق المعرفة البشرية من مخزون من المعارف اليقينية كالعلم الحضوري، والبديهيات الأولية. ثم جاء بعد ابن سينا شيخُ الإشراق السهروردي ليوسِّع دائرة العلم الحضوري، والبديهيات الأولية، لتشمل بالإضافة للعلم بالذات العلم بعلة الذات والعلم بمعلول الذات. فشيخ الإشراق يرى أن معرفة الإنسان بنفسه، وبأفعاله الجوانحية أو القلبية، من قبيل التفكير، والإرادة، والتوجُّه، بل معرفة الإنسان بقواه المُدركة والمحرِّكة، والصور الذهنية، كلها تدخل في نطاق العلم الحضوري[1].

---

١ - راجع: الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٢٩٢؛ والسيد محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ١، و ٢، و ١١. وشهاب الدين السهروردي، ⇦

تعريف العلم الحضوري والعلم الحصولي

من منّا لم يشعر بالألم نتيجة حادث تعرض له أو مرض ألمَّ به، ومن منا لم يشاهد بعض الناس يعانون الألم نتيجة تعرضهم لحادث أو مرض. ولا ريب أن هناك فارقا بين هذين الشعورين (شعورنا بالألم في أنفسنا، وإدراكنا ألم الآخرين)، فما هو منشأ الاختلاف بينهما؟ هل الاختلاف ناشئ عن مجرد اختلاف متعلق المعرفة بينهما، حيث إن متعلق أحدهما ألمك، ومتعلق الآخر الألم الذي أحس به صديقك، أو أن الاختلاف نابع من أمر آخر؟

يبدو أن الاختلاف بين هذين الإدراكين عميق جداً. فكل منهما نوع خاصٍ من الإدراك. فعندما تتحمل الألم في أحد أعضاء جسمك فإنك تواجه واقع الألم؛ أي أن الألم بنفسه حاضر في ذاتك، وليس مفهوم الألم وصورته الذهنية. ولكن حينما ترى شخصا يتألم، فإن ألمه لا يكون موجوداً في ذاتك، بل مجرد صورته توجد في ذهنك؛ أي إن علمك بألمه يحصل بواسطة المفهوم والصورة الذهنية. فنحن من خلال مشاهدة لون الوجه، وسماع صوت التأوّه، وعلامات من هذا القبيل ندرك مفهوم ألم الآخرين لا حقيقته. وبهذا يثبت أن هناك اختلافاً عميقاً بين هذين النمطين من الإدراك. ففي حالة إدراك ألم نفسك، تدرك واقع الألم مباشرة وبدون واسطة المفهوم أو الصورة الذهنية بينما تدرك ألم الآخرين بالواسطة، وعن طريق

⇨

مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، ص ٤٧٠ – ٤٨٧؛ محمد حسين زاده، مصادر المعرفة [منابع معرفت] الفصل الثالث.

المفهوم أو الصورة الذهنية؛ فأنت لا تتألم، ولا تحصل على حقيقة الألم في هذه الحالة.

والآن و من خلال ملاحظة التحليل المتقدم يمكننا أن نعرِّف العلم الحضوري بما يلي:

تعريف العلم الحضوري:

العلم الحضوري: هو المعرفة بلا واسطة (المفهوم والصورة الذهنية). وفي هذا النوع من المعرفة يحضر المعلوم بنفسه لدى العالم.

وبملاحظة ما تقدم هل يمكنك تعريف العلم الحصولي؟ (املأ الفراغ):

تعريف العلم الحصولي:

العلم الحصولي هو المعرفة .... ؛ وهو علم يحصل عن طريق .... للأشياء.

أقسام العلم الحضوري

يتحقق العلم الحضوري فيما إذا كان هناك اتصال وارتباط وجودي بين واقع المُدرِك (العالم) وواقع المُدرَك (المعلوم). ومن هنا لا يتحقق العلم الحضوري للإنسان في الأمور التي ليس له بها اتصال وجودي. وإنما يتحقق العلم الحضوري بالأمور التي لا يغيب واقعها عنه. وعليه فدائرة الأمور التي

لكل الناس ارتباط واتصال وجودي بها وبالنتيجة يكون لهم علم حضوري بها محدودةٌ، ومن هنا يمكن بيان أقسام المعرفة الحضورية كما يلي:

١ ـ علم الإنسان بنفسه؛ فكل شخص له علم بنفسه، وهذه المعرفة عبارة عن حضور نفس الذات لدى العالم، وليس حضور مفهومها، أو قضية تحكي عنها.

٢ ـ العلم بقوى النفس؛ سواء القوى الإدراكية من قبيل قوة الفكر والخيال، أو القوى المحرِّكة من قبيل القوة المتحكّمة في الأعضاء والجوارح. ولذا لا يخطأ الإنسان أبداً في استخدامها؛ فلا يقوم بحركات بدنية خاصة مثلاً بدلا من قيامه بالتفكير بشيء معين، ولا العكس.

٣ ـ علم الإنسان بحالاته النفسية؛ أي العواطف والمشاعر، من قبيل الحب، والحزن، والعشق، والخوف، والفرح. ويطلق على هذا القسم "الانفعالات النفسية".

٤ ـ علم الإنسان بأفعاله القلبية أو الجوانحية، من قبيل الإرادة، والحُكم، والتفكير، والتوجه.

٥ ـ علم الإنسان بمبدأه، والبحث في هذا القسم يُطلب في مجال آخر.

٦ ـ العلم بنفس المفاهيم والصور الذهنية التي نعرف الأشياء بواسطتها. فإن معرفة الإنسان بالصور والمفاهيم الذهنية لا تكون عن طريق صور ومفاهيم ذهنية أخرى، بل يكون إدراكها بلا واسطة، وبالعلم الحضوري.

خصائص العلم الحضوري

قلنا في تعريف العلم الحضوري أنه: معرفة بلا واسطة (المفهوم والصورة الذهنية). وأن المعرفة في هذا النوع تحصل من خلال حضور واقع

المعلوم ووجوده لدى المُدرِك. والآن وبملاحظة تعريف العلم الحضوري، وكذلك تعريف العلم الحصولي نسأل:

ما هي ميزة أو ميزات العلم الحضوري؟ اذكرها:
١ ـ ....
٢ـ ....

وفقا لتعريف العلم الحضوري، نعرف إن أول ميزة للعلم الحضوري هي أن المُدرَك (المعلوم) هو نفس واقع العلم، ولا يوجد في البين أمر آخر غير واقع المُدرِك، وواقع المُدرَك، كالصور الذهنية؛ أما في العلم الحصولي فإن حقيقة المُدرَك (المعلوم) ليست هي نفس حقيقة العلم. وهذه الميزة يمكن استنتاجها من تعريف العلم الحضوري بسهولة.

والميزة الثانية ـ وتعتبر من أهم ميزات العلم الحضوري، ويمكن استخلاصها من تعريفه أيضا – هي أنه لا معنى للخطأ في العلم الحضوري؛ وبعبارة أخرى إن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ، ولا يتطرق إليه احتمال الخطأ مطلقاً.

سرُّ عدم تطرق الخطأ إلى العلم الحضوري

بعد أن لاحظنا أن من أهم خصائص العلم الحضوري هي عدم تطرق الخطأ إليه، بل عدم تصور احتمال الخطأ فيه، نتسائل عن سرّ ذلك؟

اختر الإجابة الصحيحة عن عدم قبول العلم الحضوري للخطأ مما يلي:
أ) لأن هذا النوع من العلوم شخصي.
ب) لمطابقته للواقع.
ج) لعدم وجود الواسطة فيه.
د) ....
لكي تجيب إجابة صحيحة عليك مراجعة تعريف العلم الحضوري والتأمل فيه جيداً.

من خلال ملاحظة تعريف العلم الحضوري يمكن فهم أن السرّ في عدم إمكان وقوع الخطأ فيه هو شهود نفس الواقع العيني الخارجي دون واسطة المفهوم أو الصورة الذهنية. وذلك لأن وقوع الخطأ في الإدراك إنما يُتصور في حالة وجود واسطة بين الشخص المُدرِك، والشيء المُدرَك (المعلوم)، يتحقق بها العلم والمعرفة. أما إذا لم تكن هناك واسطة، بل تكون ذات المُدرَك (المعلوم) حاضرة لدى المُدرِك، فالخطأ غير ممكن، ولا معنى له، ولا يمكن افتراضه. وعلى هذا فإن السرَّ في عدم الخطأ في العلم الحضوري هو كونه يحصل بلا واسطة؛ بل يمكن القول: إن السؤال عن الصدق ومطابقة العلم للمعلوم في العلم الحضوري لا معنى له، فهو سؤال غير صحيح.

للمطالعة:

١ ـ محمد فنايي اشكوري، العلم الحضوري [علم حضوري].

٢ ـ محمد حسين زاده، نظرية المعرفة [معرفت شناسي]، الفصل الرابع.

٣ ـ عبد الله جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن [معرفت شناسي در قرآن].

٤ ـ مرتضى المطهري، شرح المنظومة.

٥ ـ مرتضى المطهري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢،المقالة الخامسة.

٦ ـ محمد حسين زاده، مصادر المعرفة [منابع معرفت]، الفصل الثالث والرابع والخامس.

أسئلة:

١ ـ اشرح العلم الحضوري بالأمثلة.

٢ ـ عرِّف العلم الحصولي.

٣ ـ بيّن الاختلاف الأساسي بين العلم الحضوري، والعلم الحصولي.

٤ ـ بيّن أقسام العلم الحضوري.

٥ ـ هل معرفة الإنسان بمشاعره، وأحاسيسه، وحالاته النفسية، من العلم الحضوري أو الحصولي؟ وضِّح ذلك.

٦ ـ بيِّن خصائص العلم الحضوري.

٧ ـ ما هو سرَّ عدم إمكان الخطأ في العلم الحضوري.

٨ ـ هل معرفة الإنسان بقضايا "أنا موجود"، و"أنا أخاف" من العلم الحضوري أو الحصولي؟

تحقيق:

١ ـ من هو أول عالم قسَّم العلم إلى حضوري وحصولي؟

٢ ـ ما هو دور المعرفة الحضورية في حل مسألة قيمة المعرفة؟

٣ ـ هل العلوم الحضورية تتصف باليقين والصواب أم لا؟

الفصل الثالث

العلم الحصولي

من جهة: تشير الشواهد المؤكَّدة إلى أن تقسيم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق هو من إبداعات الفارابي. ومن جهة أخرى: تقسيم المفهوم إلى جزئي وكلي قديمٌ جداً يعود إلى أرسطو، لكن تقسيم المفهوم الكلي إلى المعقولات الأولية (المفاهيم الماهوية) والمعقولات الثانية، وأيضا تقسيم المعقولات الثانية إلى المفاهيم المنطقية والفلسفية يرجع إلى عصر المحقق الطوسي. ولقد ترك هذا التقسيم أثراً عميقا وواسعا في التفكير البشري، وقلل من الخلط بين أحكام العين أو الخارج، وأحكام الذهن، وخلّصنا إلى حد كبير من الغرق في المثالية، أو نسبية الفهم.

انتهينا في الفصل السابق إلى هذه النتيجة وهي: إن العلم الحصولي هو علم بالواسطة[1]، وأنه حاصل عن طريق المفاهيم والصور الذهنية للأشياء. وأما العلم الحضوري فهو علم بلا واسطة؛ حيث يحضر فيه نفس الواقع لدى المُدرِك.

---

١ - المراد من الواسطة هنا المفهوم أو الصورة الذهنية.

وانتهينا فيه أيضا إلى أن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ؛ لأنه معرفة بلا واسطة، والخطأ إنما يُتصور في المعرفة التي تشتمل على الواسطة. من هنا يتصور الخطأ في العلم الحصولي الذي هو علم مع الواسطة.

كما نبّهنا في الفصل الأول على أن أهم مسألة في نظرية المعرفة هي مسألة توصل الإنسان إلى معيار للصدق والكذب، وتمييز القضايا الصادقة من الكاذبة.

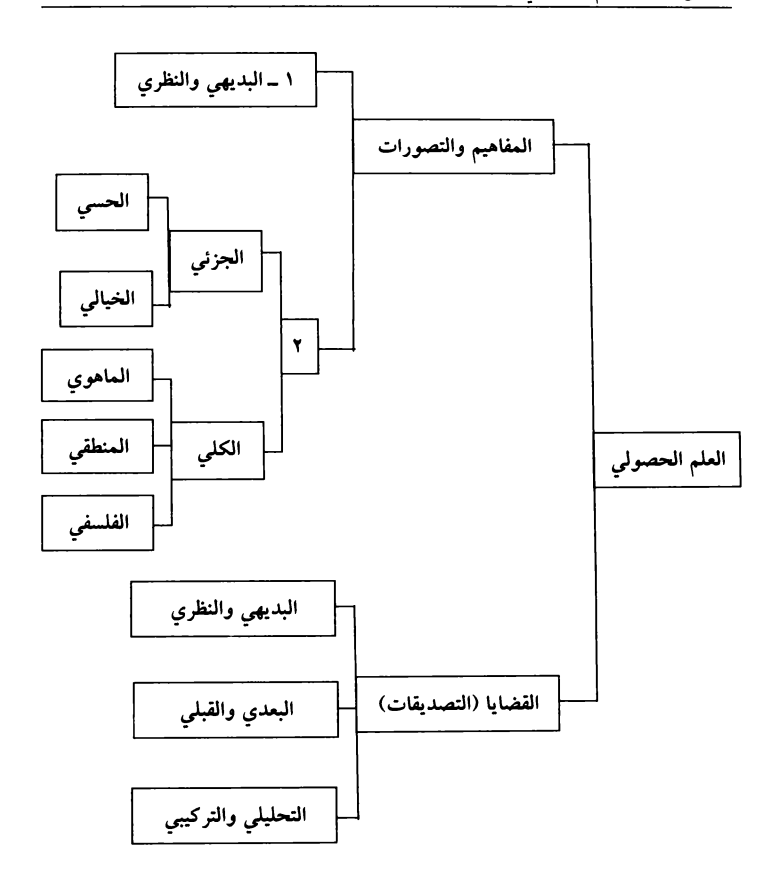
والآن نصل إلى هذه النتيجة، وهي: إن هذه المسألة - أعني معيار الصدق والكذب، أو قيمة المعرفة - تختص بالعلم الحصولي؛ وذلك لأنه لا معنى لوقوع الخطأ في المعارف الحضورية، بل ذلك غير ممكن فيها. وعليه فالمهم في هذا الكتاب هو الوصول إلى معيار لتمييز الصادق من الكاذب في دائرة العلوم الحصولية (القضايا)[١]. ومن هنا سنقدم في البدء تعريفا للعلم الحصولي ثم نذكر أقسامه، ونبيِّن خصائص كل قسم منها باختصار، ثم نبحث حقيقة الصدق، وبعد ذلك ندخل في مسألة معيار الصدق.

أقسام العلم الحصولي

ينقسم العلم الحصولي أولا إلى: التصور والتصديق، أو المفهوم والقضية، ولكل منهما أقسام وخصائص. والمخطط التالي يوضح تقسيمات العلم الحصولي:

---

١ - سيأتي في البحوث القادمة التنبيه على أن هذه المسألة تختص بمجموعة من العلوم الحصولية وهي القضايا، ولا تشمل المفاهيم.



والآن نوضّح كل واحد من الأقسام المتقدمة:

التصور والتصديق:

المقصود من التصور هو: المفهوم، وبعبارة أخرى هو: المفهوم الذهني الحاكي عن الشيء، من قبيل مفهوم الخوف، والحب، والإنسان، والماء،

والعلّة، والاستدلال. ويقابله التصديق. وقد وردت في كتب المنطق عدة تعريفات للتصديق، إلا أن المقصود من التصديق في نظرية المعرفة هو القضية المنطقية؛ من قبيل قضية: "الله عالم"، "الأرض كروية"، "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"، و"العدد إما زوج أو فرد".

هل يمكن عدُّ العبارات التالية: «ليلة الوداع»، «الشمس المشرقة»، «حزن الفراق» تصديقا؟ ولماذا؟ وما هو الحال في مورد تداعي المعاني ـ وهو استذكار مفهوم بواسطة مفهوم آخر ـ فهل يمكن عدُّ هذه الأمور من التصديق؟

إن مفتاح الإجابة عن الأسئلة المتقدمة يكمن في أن الحكم يمثّل العنصر الأساس في القضية أو التصديق. ولا يكفي في تشكيل القضية مجرد تجميع عدّة تصورات أو مفاهيم وضمها إلى بعضها، وعليه فلا تعتبر التراكيب المذكورة في الأسئلة المتقدمة تصديقا أو قضية؛ لعدم وجود حكم في أي منها.

أقسام التصور

يمثّل ذهن الإنسان خزانة للمفاهيم[1]. فكل منّا يحتفظ في ذهنه بكمٍّ هائل من المفاهيم من قبيل: الماء، الإنسان، مكة، محمد، فاني، مستحيل، ممكن، معلول، وغير ذلك. وحينما نتأمل في هذه المفاهيم نجد أن بعضها لا ينطبق إلا على فرد واحد، في حين نجد بعضها الآخر يمكن أن ينطبق على أفراد كثيرة، بل على أفراد لا حصر لها.

---

١ - ينقسم المفهوم أو التصور من جهة إلى بديهي ونظري، ومن جهة أخرى ينقسم إلى جزئي وكلي. ولا ندخل هنا في بحوث التقسيم الأول من قبيل معيار بداهة المفهوم، وحقيقة تعريفه، وأقسامه؛ لأن ذلك بحاجة إلى مجال آخر. وسنقتصر هنا على التقسيم الثاني فقط.

فإذا امتنع صدق المفهوم على أكثر من فرد واحد فهو المسمى بـ "الجزئي"؛ من قبيل مفهوم محمد، علي، وإذا أمكن[١] صدقه على أفراد كثيرة فهو "الكلي". ومن هنا تنقسم التصورات والمفاهيم ابتداءً إلى: كلية وجزئية. والمفهوم الجزئي هو المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد، خلافا للمفهوم الكلي الذي يمكن صدقه على مصاديق كثيرة. والصور التي لدينا عن الأشخاص كلها جزئية؛ لأنها تصدق على فرد واحد فقط، أما مفاهيم الإنسان، والذئب، والخروف، والعلّة، والمعلول، والممكن، والقضية، فهي مفاهيم كلية؛ لأنها تقبل الصدق على مصاديق متعددة.

المفاهيم الجزئية

المفاهيم الجزئية عبارة عن مفاهيم يمتنع صدقها على أكثر من فرد واحد، وتنقسم إلى: ١ ـ التصورات الحسية، ٢ ـ التصورات الخيالية .

التعريف:

التصور الحسي هو: التصور الذي يحصل نتيجة ارتباط الحواس بالواقع المادي؛ من قبيل المناظر التي نشاهدها بالعين، أو الأصوات التي نسمعها بالأذن، وأمثال ذلك.

التصور الخيالي هو: نفس التصور الحسي الذي انطبعت صورته في قوة الخيال تزامنا مع الإحساس به؛ من قبيل تذكر حلاوة العسل الذي تذوقناه من قبل[٢].

---

١ - هذا القيد في التعريف لبيان أن صدق الكلي وانطباقه على أفراد كثيرة لا يلزم أن يكون فعليا بأن يكون لهذا المفهوم أفراد لا متناهية بالفعل خارجاً، بل يكفي إمكان الصدق والانطباق على كثير. ومن هنا يعتبر مفهوم "واجب الوجود" كلياً، رغم قيام الدليل على عدم انطباقه إلا على فرد واحد، بل يعتبر مفهوم "شريك الباري" كلياً رغم قيام الدليل على استحالة وجوده.

٢ - مضافاً إلى ذلك تلتقط قوة الخيال صورا عن المعلومات الحضورية أيضا. ثم يتم خزنها في الذهن.

المفهوم الكلي

المفهوم الكلي ـ وكما تقدم ـ هو المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على كثيرين. وليس من الصعب تعريف هذه المفاهيم تعريفا لفظيا. الصعب والذي وقع موردا للبحث طوال تاريخ الفلسفة هو حقيقة المفهوم الكلي. والذي يبدو أن المفهوم الكلي الذي يقابل المفهوم الجزئي نوع خاص من المفاهيم، مع وصف الكلية يتحقق في مرتبة خاصة في الذهن. والقوة التي تدرك هذا النوع من المفاهيم تسمى قوة "العقل". وعلى هذا فالإنسان يمتلك قوة إدراكية خاصة تسمى العقل، وأحد مهامها صناعة المفاهيم الكلية وإدراكها؛ كما أنها تتحمل مسؤولية صياغة القضايا، والاستدلال، والتعريف[١].

إن للمفاهيم الكلية دورا أساسيا في المعارف البشرية. فقلّما توجد قضية لا تشتمل على مفهوم كلي. ومن هنا كان من الضروري البحث في المفاهيم الكلية وخصائصها وأقسامها في نظرية المعرفة.

أقسام المفاهيم الكلية

تنقسم المفاهيم الكلية إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ المفاهيم الماهوية.

٢ ـ المفاهيم المنطقية.

٣ ـ المفاهيم الفلسفية.

---

١ - راجع: محمد حسين زاده، نظرية المعرفة (معرفت شناسي) الفصل السادس والسابع، حيث بحثنا في هذين الفصلين حقيقة المفاهيم الكلية، وخصائصها بشكل مفصل.

وهذا التقسيم من أهم إبداعات الفلاسفة المسلمين، وله نتائج هامة في العلوم العقلية كالفلسفة، والمنطق، ونظرية المعرفة، والرياضيات، وأمثالها.

المفاهيم الماهوية وخصائصها

تتميز المفاهيم الماهوية عن المفاهيم المنطقية والفلسفية بوجود ما يقابلها في الخارج؛ بمعنى أنه يقابل كل واحد منها محكي[1] خاص. ومن هنا يتعدد الواقع الخارجي بتعدد المفاهيم الماهوية، ولا يمكن العثور على مفهومين ماهويين يقابلهما واقع خارجي واحد. وبعبارة أدق: لا يمكن أن يكون الواقع المقابل لأحدهما هو عين الواقع المقابل للآخر. فعلى سبيل المثال تأمل في المفاهيم التالية: الإنسان، الطول، البياض، الرائحة الكريهة، الإسطوانه. فإنه يقابل كل واحد من هذه المفاهيم واقع ووجود خاص، وليس وجود الإنسان وواقعه ـ مثلاً ـ هو عين وجود البياض وواقعه .

الإنسان[2]	⇦	□
البياض	⇦	△
الطول	⇦	▯
كراهة الرائحة	⇦	○
اسطواني الشكل	⇦	⌸

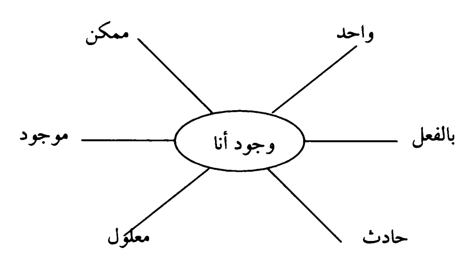
---

١ - المحكي هو الواقع الذي يحكي المفهوم عنه. وبملاحظة هذا التعريف يتضح أن مفهوم "الماء" حاك، والمحكي هو الشيء الخارجي المتصف بأنه سائل عديم اللون والطعم والرائحة.

٢ - لكيّ تتضح الميزة المذكورة استخدمنا الأشكال الهندسية ووضعنا مقابل كل واحد من المفاهيم الماهوية المتقدمة واحدا من تلك الأشكال من باب المثال، ولتقريب الفكرة إلى الذهن.

المفاهيم المنطقية والفلسفية

المفاهيم المنطقية والفلسفية ـ خلافاً للمفاهيم الماهوية ـ لا يوجد في الخارج ما يقابلها بنحو مستقل، فلا يلزم أن يقابل كل واحد منها أمر خارجي مستقل، ومحكي خاص؛ بل يمكن أن ينطبق عدد كبير منها على وجود واحد. ومن هنا يمكن أن تصدق عدة مفاهيم على مفهوم واحد من قبيل مفهوم الإنسان، كما يمكن أن يصدق كثير من المفاهيم الفلسفية على وجود واحدٍ من قبيل وجودي أنا:



تمايز المفاهيم المنطقية عن الفلسفية

تقدم أن المفاهيم المنطقية تشترك مع المفاهيم الفلسفية في أنهما لا يوجد ما يقابلهما مستقلاً في الخارج. لكن ما هو وجه الاختلاف بينهما؟

المفاهيم المنطقية صفة للأمور الذهنية أي للمفاهيم، وحاكية عنها؛ من قبيل مفهوم الإنسان الذي يتصف بمفهوم الكلي من جهة قابليته للصدق على أكثر من مصداق، ويتصف أيضا بمفهوم الموضوع بلحاظ كونه موضوعا في قضية (الإنسان حيوان ناطق)، ويتصف كذلك بمفهوم المحمول بلحاظ كونه محمولا في قضية (سقراط إنسان) وهكذا. وعليه فإن

مفهوم الإنسان يتصف في الذهن بالكلي، والموضوع، والمحمول، وأمثالها، وأما الأمور الخارجية فهي لا تتصف بهذه الصفات أبدا.

وأما المفاهيم الفلسفية فهي: صفة للأشياء الخارجية، وبعبارة أدق: معظمها[١] يحكي عن كيفية وجود الأشياء الخارجية، من قبيل العلة، والمعلول، والضرورة، والوحدة، والحدوث، والقِدَم، فهي مفاهيم فلسفية، تحكي عن كيفية وجود الأشياء الخارجية. فعلى سبيل المثال: النار الخارجية علة للحرارة الخارجية، وكذلك الممكن، والحادث، والمعلول، وغيرها. وعلى هذا يكون:

- العرض: وجوديٌ قائم بالغير.
- المعلول: وجوديٌ هو عين الربط.
- الواجب: وجوديٌ مستقل وضروري.
- الحادث: وجوديٌ مسبوق بالعدم، أي قبل الوجود كان معدوما.
- القديم: وجوديٌ غير مسبوق بالعدم، يعني هو موجود دائما.

وغير ذلك من المفاهيم.

للمطالعة:

١ ـ محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، القسم الثاني.

---

١ - قيد "معظمها" للاحتراز عن قلة من المفاهيم الفلسفية العدمية من قبيل: المحال، الممتنع، المعدوم، حيث لا يمكن اتصاف الموجودات من حيث هي موجودات بهذه الأوصاف.

٢ ــ محمد حسين زاده، نظرية المعرفة [معرفت شناسي] الفصل الخامس، والسادس، والسابع.

٣ ـ مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ج ٢ و٣.

٤ ـ مهدي الحائري اليزدي، بحوث العقل النظري [كاوش هاي عقل نظري].

٥ ـ ايتان جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي [نقد تفكر فلسفي غرب].

٦ ـ محمد حسين زاده، المعرفة البشرية؛ البنى التحتية [معرفت بشري؛ زيرساختها].

الأسئلة:

١ ـ عرِّف التصور والتصديق.

٢ ـ وضِّح الفرق بين التصور والتصديق.

٣ ـ عرِّف التصور الكلي، والجزئي.

٤ ــ هل المفاهيم التالية كلية أم جزئية ومن أي أقسام الكلي، أو الجزئي:

العلة، الإنسان، البياض، الشجرة، التفاحة، محمد، الجزئي، الذاتي، الخوف، المعلول، العرضي، العرض، الجوهر، بالفعل، الكلي، الممكن، الحادث.

٥ ـ ما هي حقيقة المفاهيم الكلية؟

٦ ـ وضح الوظائف التي يقوم بها العقل.

٧ ـ ينقسم المفهوم الكلي إلى ثلاثة أقسام اذكرها، وأشرح خصائص كل منها.

٨ـ ما هو وجه الاختلاف بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم المنطقية؟

تحقيق:

١ ـ تحت أي نوع من أنواع المعرفة والإدراك يدخل استذكار الذكريات الحزينة أو السارَّة التي حدثت بالأمس وأدركناها بالعلم الحضوري؟

٢ ـ هل يمكن الحصول على خصوصية أو خصوصيات أخرى للمفاهيم الفلسفية والمنطقية والماهوية غير ما تقدم ذكره؟ تأمل وابحث؟

٣ـ عرِّف المفاهيم البديهية والنظرية، واذكر الفرق بينهما.

الفصل الرابع

القضايا أو التصديقات

إن مبحث تقسيم القضايا هو في الأصل مبحث منطقي، وإنما يُبحث في نظرية المعرفة لأنه يتعرض لبيان كيفية صدق القضايا المختلفة. ولذا ينبغي الاهتمام بهذا البحث بمقدار ما له من صلة ببحث قيمة المعرفة، أو معيار الصدق.

تقدم في الفصل السابق تقسيم العلم الحصولي إلى التصور والتصديق، أو المفهوم والقضية، وعرَّفنا كلا منهما، ثم ذكرنا أقسام التصور (المفهوم) وشرحناها. وفي هذا الفصل نتعرض للقضية، ومن باب المقدمة نبحث أهم أقسامها المؤثرة في مبحث قيمة المعرفة، وعلى الترتيب التالي:

١ ـ البديهية والنظرية.

٢ ـ التحليلية والتركيبية.

٣ ـ القبلية والبعدية.

١ ـ البديهية والنظرية

تنقسم القضية بتقسيم أوليّ إلى بديهية ونظرية. والمراد من القضية البديهية هي القضية التي لا يحتاج التصديق بها إلى استدلال؛ خلافا للقضية

النظرية التي يحتاج التصديق بها إلى استدلال[١]. وعلى هذا فإن القضية البديهية الواقعية هي التي ليست بحاجة إلى أي نحو من الاستدلال. وأما القضية التي تحتاج إلى استدلال بأي نحو كان حتى لو كانت من القضايا التي قياساتها معها فهي ليست من البديهيات الواقعية. وعليه فالبديهيات الواقعية تنحصر في نوعين من القضايا وهي: البديهيات الأولية، والوجدانيات.

تعريف البديهيات الأولية: هي القضايا التي لا يحتاج تقبّلها والتصديق بها سوى تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما بدقة؛ من قبيل أصل العلية، وأصل التناقض (استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما).

تعريف الوجدانيات: هي القضايا التي تحكي عن نتائج العلم الحضوري، وبعبارة أخرى هي قضايا تحصل نتيجة لانعكاس العلم الحضوري في الذهن، من قبيل قضية "أنا موجود"، و "أنا فرِحٌ ومسرور".

أجب عن الأسئلة التالية بعد البحث والتحقيق:

١ ـ عرّف القضايا المتواترة (المتواترات):

....

٢ ـ عرّف القضايا التجربية (التجربيات):

....

---

١ - يمكن تعريف القضية البديهية بتعريف آخر وهو: أنها القضية التي لا تحتاج إلى كسب ونظر وتفكير. وربما تحتاج بعض القضايا البديهية إلى استدلال إلا أن استدلالها يكون معها ومنطوياً فيها. ومقابل ذلك القضايا النظرية وهي قضايا تحتاج إلى تفكير وكسب. ووفقا لهذا التعريف فإن القضايا النظرية فقط هي التي تحتاج إلى تفكير وكسب، أما القضايا البديهية فلا تحتاج إلى كسب ونظر، وإن أمكن احتياجها إلى استدلال.

٣ـ عرِّف القضايا الحسية (المحسوسات أو المشاهدات):

....

٤ ـ عرِّف القضايا الفطرية (الفطريات) [١]:

٢ ـ التحليلية والتركيبية

تنقسم القضية من جهة ثانية إلى: التحليلية والتركيبية. وهناك عدة تعريفات للتحليلية، ونقصد منها القضية التي يكون مفهوم محمولها ناتجاً عن نحوٍ [٢] من التحليل لمفهوم موضوعها، وما سوى ذلك فهي قضية تركيبية.

---

١ - جدير بالذكر أنه رغم كون القضايا المتواتراة، والحسية، والفطرية، ليست من البديهيات الواقعية، لكن يمكن عدّها من البديهيات الثانوية. خلافاً للقضايا التجريبية فهي نظرية، متوقفةٌ على الاستدلال العقلي.

٢ - إنما ذكرنا قيد (نحو) إشارةً إلى أنه توجد عدة أنحاء لتحليل مفهوم الموضوع واستخراج مفهوم المحمول منه في القضية التحليلية وهي ما يلي:

أ) المحمول عين الموضوع.

ب) المحمول جزء من الموضوع.

ج) المحمول لازمٌ مفهوميٌ بيّن للموضوع.

والقسم الأول والثاني ليسا بحاجة إلى إيضاح، أما الثالث فنوضحه بالمثال التالي: لاحظوا مفهوم أعظم في قضية (الكل أعظم من الجزء) فرغم أن أعظم ليس نفس مفهوم الكل ولا جزءاً منه، لكنه لازم مفهومي له، والكل متضمن لمفهوم أعظم؛ لأن الكل يعني الجزء بضميمة جزء أو أجزاء أخرى. ومن هنا فإن أعظم يعتبر لازماً بيّنا للكل.

مثال آخر: قضية (اجتماع النقيضين ممتنع) حيث نصل إلى المحمول (الامتناع) من خلال تحليل مفهوم اجتماع النقيضين، أي الوجود والعدم. رغم أن مفهوم (الامتناع، أو الاستحالة) ليس نفس مفهوم (اجتماع الوجود والعدم) ولا جزءه. لكنه لازمه البيّن.

والنتيجة: يمكن تعريف القضية التحليلية بشكل أكثر تفصيلا ودقة بأنها: القضية التي يكون المحمول فيها إما نفس الموضوع، أو جزءه، أو لازمه البيّن، لا المبيَّن.

وعلى سبيل المثال قضية (كل معلول يحتاج إلى علة) فهذه قضية تحليلية؛ لأننا حينما نحلل الموضوع وهو (معلول) نستنتج منه مفهوم (احتياجه للعلة). وبهذا يلاحظ نوع من تكرار الموضوع في المحمول، والقضية المذكورة في الواقع بهذا النحو: كل معلول له علة (أي كل معلولٍ معلولٌ). وكذلك قضايا (كل متزوج له زوجة)، و(كل أب له أبن)، و(الإنسان حيوان ناطق) فكلها قضايا تحليلية؛ لأن محمولاتها ناشئة عن تحليل موضوعاتها. وكذا قضية (النقيضان لا يجتمعان)؛ لأن محمولها (لا يجتمعان) كامن ومضمر في موضوعها بنحو ما. فالنقيضان هما الشيئان اللذان بينهما تناقض أي لا يمكن اجتماعهما.

وبعد اتضاح تعريف القضايا التحليلية، يمكن تعريف القضايا التركيبية.

أكمل العبارة التالية:

تعريف القضية التركيبية: القضية التركيبية هي القضية ....؛ من قبيل (كل إنسان فان)، و(المعدن يتمدد بالحرارة).

بحث وتحقيق:

أي القضايا التالية تركيبي، وأيها تحليلي، وأيها قبلي، وأيها بعدي:

١ ـ الإنسان موجود. ٢ ـ السماء زرقاء. ٣ ـ الكل أعظم من جزءه. ٤ ـ الثلاثة نصف الستة. ٥ ـ الله موجود. ٦ ـ الله واحد. ٧ ـ القضايا الأخلاقية مطلقة. ٨ ـ الإنسان فان.

٣ ـ القبلية والبعدية

تنقسم القضايا بتقسيم ثالث إلى القبلية والبعدية، والقضية البعدية هي التي يعلم صدقها أو كذبها عن طريق الحواس[١]؛ من قبيل قضايا العلوم التجربية. ومن هنا تقبل القضية البعدية التخصيص والاستثناء. فإذا عثرنا على مورد نقضٍ في القضايا البعدية الكلية، فإن هذا لا يؤدي إلى بطلان القضية بشكل كاملٍ، بل يُبطل كليّتها وعمومها. ومن هنا يمكن صدق ذلك القانون التجربي في الموارد الأخرى.

أما القضايا القبلية فهي التي ينحصر إمكان معرفتها وتشخيص صدقها وكذبها بالعقل. ولا تحتاج هكذا قضايا إلى الحواس والاختبار. ومن هنا لا تقبل الاستثناء. فإذا عثرنا على مورد نقضٍ لهذا النوع من القضايا فسوف تبطل من الأساس. فالقضايا القبلية إما أن تصدق في جميع الموارد، أو تكذب في جميعها. فإذا أمكن العثور على مورد نقض لأصل قانون العليّة، أو أصل التناقض، أو قواعد الرياضيات، أو الفلسفة، فإن ذلك يعني بطلان تلك القضية في جميع الموارد.

تحقيق:

هل الحسيّات، والمتواترات، والقواعد الفلسفية، والبديهيات الأولية، والتجربيات، قضايا قبلية أم بعدية؟

---

١ - جدير بالذكر أن المراد من الحواس في هذا الفصل هي الحواس الظاهرية، من قبيل البصر، والسمع، والشم، الخ.

قد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: ما هو الدليل على الفرق بين هذين النوعين من القضايا؟ وما هي الخصوصية أو الخصوصيات التي تشتمل عليها القضايا البعدية بحيث تقبل التخصيص والاستثناء. وما هي خصوصية القضايا القبليّة التي تجعلها غير قابلة للتخصيص والاستثناء، فنحكم ببطلانها بمجرد العثور على نقض واحد؟

بالتأمل في تعريف القضايا القبلية والبعدية نصل إلى الإجابة عن هذا السؤال. فالقضايا البعدية هي قضايا يتم إثباتها عن طريق الحواس والتجربة الحسية. ومن هنا فإن أسلوب إثبات صدقها هو الأسلوب التجريبي، وهو أسلوب قائم على الاختبار وتكرار المشاهدة. ومن خلال تجميع المشاهدات، والاختبارات المتكررة، يحكم العقل بتعميم الحكم إلى الموارد المشابهة. ومن هنا إذا عُثر على مورد نقضٍ، فعلى الأقل لا يبطل حكم المورد الذي قامت عليه التجربة. وهذا بخلافٍ القضايا القبلية سواء البديهية منها أو النظرية، فهي تُدرك بالعقل، وليست بحاجة إلى الحواس أو التجربة الحسية. فتمايز القضايا البديهية القبلية عن القضايا القبلية النظرية هو أن الأولى أحكام عقلية لا تحتاج إلى الاستدلال. ومن هنا لا يمكن إبطالها؛ فهي قضايا لا تحتمل الخطأ، ولا سبيل إلى تطرق الخطأ إليها[1]. أما الثانية فهي أحكام عقلية يتم إثباتها بالأسلوب العقلي وبمعونة الاستدلال. وفي الأسلوب العقلي يعتمد إدراك صدق القضايا أو كذبها على العقل والاستدلال العقلي؛ وطبعا ينتهي الاستدلال إلى البديهيات الأولية. وهذا النمط من الاستدلال ليس بحاجة إلى الحواس والتجربة الحسية، فهو مستقل عن التجربة. فالعقل يدرك صدقها أو كذبها دون حاجة إلى الحواس

---

١ - سيأتي في الفصل السادس شرح رأي المفكرين المسلمين لمعيار صدق البديهيات الأولية التي هي قضايا قبلية، وبيان عدم إمكان نقضها، أو تطرق الخطأ إليها.

والتجربة الحسية. فإذا عُثر على مورد نقض لحكم العقل، فهو مؤشر على عدم صحة أصل حكم العقل. وفي حالة نشوء هذا الحكم عن استدلال، فعدم صحته في مورد كاشف عن عدم صحة الاستدلال.

والنتيجة هي أن نقض الاستدلال في مورد يؤدي إلى التشكيك في الموارد الأخرى. ومن هنا سوف نفقد الدليل على ذلك الحكم الكلي. ونمثِّل لذلك بحكم العقل القائل: (الخطان المتوازيان لا يتقاطعان أبدا) وهذه القضية ناتجة عن الاستدلال العقلي، أو الأسلوب العقلي. فإذا تم إبطال هذا الحكم في مورد، فهذا يكشف عن عدم صحة الاستدلال فيه. وببطلان ذلك الاستدلال لا يمكننا الحكم عقليا بأن الخطين المتوازيين لا يتقاطعان؛ لأن ذلك سيكون مدعى بلا دليل.

ملحق:

[١] نقدم هنا توضيحا لأقسام القضايا البديهية والنظرية وفقا لتقسيم شامل:

المعروف منطقيا أن التصديق بكل قضية يستند إلى علة. فإذا كانت علة التصديق هي أجزاء القضية، فتلك القضية من "البديهيات الأولية" أو "الأوليات"؛ وإن لم تكن أجزاء القضية كافية للتصديق بها، فهنا عدة احتمالات:

أ ـ أن يتوقف التصديق بالقضية على الشهود والمشاهدات الحضورية؛ وهذه المجموعة من القضايا تسمى "الوجدانيات".

ب ـ أن يتوقف التصديق بالقضية على استعمال الحواس الظاهرية؛ وهذا النوع من القضايا تسمى "المحسوسات" أو "الحسيّات".

ج ـ أن يتوقف التصديق بالقضية بالإضافة إلى استخدام الحواس على نقل وإخبار جمع كثير، وهذه المجموعة من القضايا تسمى "المتواترات".

د ـ أن يتوقف التصديق بالقضية على الاستدلال، وهو نوعان:

١ ـ أن يكون الاستدلال حاضراً في الذهن، ولا يحتاج إلى تفكير واكتساب؛ وهذا النوع من القضايا يسمى "الفطريات" وهو من البديهيات الثانوية.

٢ ـ أن لا يكون الاستدلال حاضرا في الذهن، بل يحتاج إلى تفكير؛ وهذه هي القضايا "النظرية"، سواء كانت عقلية وقبلية، أم تجربية وبعدية.

وبملاحظة ما تقدم يمكن القول بأن البديهيات الأولية (الأوليات) والوجدانيات هي البديهيات الواقعية، وأما الفطريات، والحسيات، والمتواترات، فهي بديهيات ثانوية، أما القضايا التجربية (التجربيات) فهي قضايا نظرية في الواقع، وليست بديهية أصلا حتى الثانوية منها؛ لأنها قضايا تثبت صحتها بواسطة تكرار التجربة والمشاهدة، وبمعونة الاستدلال العقلي. فهي في الحقيقة نوع من القضايا الحسيّة، يتم تعميمها عن طريق الاستدلال العقلي، كما لو ثبت لدينا بالتجربة أن قطعة من الحديد تمددت بالحرارة. ثم حصلنا على نفس النتيجة بتكرار التجربة على عدَّة قطع من الحديد. ولو كررنا التجربة على أنواع أخرى من المعادن ورأينا أنها تتمدد بالحرارة أيضا. فمن خلال هذه التجارب والمشاهَدات المتكررة، نعمم النتيجة الحاصلة لنصنع منها قضية كلية، وقانونا عاما وهي: (كل معدن يتمدد بالحرارة). وهذا التعميم والكليَّة ناشئ في الحقيقة عن العقل والاستدلال.

للمطالعة:

١ ـ عسكري سليماني أميري، طبيعة التعميم والضرورة [سرشت كليت و ضرورت].

٢ ـ محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة المعاصرة [پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر] الفصل التاسع.

٣ ـ محمد رضا المظفر، المنطق.

٤ ـ عباس عارفي، نظرية مطابقة الصورة الذهنية للخارج [نظريه مطابقت صورت ذهني با خارج].

٥ ـ عبد الرسول عبوديت، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية [درآمدي بر فلسفه اسلامي] الفصل الثاني.

أسئلة:

١ـ عرِّف القضايا القبلية، والقضايا البعدية، وبيّن التمايز بينهما.

٢ ـ عرف القضايا التحليلية، والقضايا التركيبية، وبيِّن خصائص كل منهما.

٣ ـ وضَّح القضايا البديهية والنظرية مع ذكر المثال.

٤ ـ ما هي البديهيات الأولية؟

٥ ـ ما هو وجه اختلاف الوجدانيات عن العلوم الحضورية؟

٦ ـ وضِّح من خلال التأمل في تعريف القضايا القبلية والبعدية، عدم قبول القضايا القبلية التخصيص، وقبول القضايا البعدية له.

تحقيق وبحث:

١ ـ ما هو نوع القضايا التي يكون فيها الحمل أوليا: البديهيات الأولية، الحسيات، الفطريات، المتواترات، النظريات، أو غير ذلك، ولماذا؟

٢ ـ هل يوجد اختلاف بين القضايا التحليلية والقضايا البديهية؟ اشرح ذلك.

٣ ـ هل القضايا الحسية، والمتواترات، والتجربيات، بديهيةٌ، ولماذا؟

٤ ـ هل ينحصر تقسيم القضايا بالأقسام الثلاثة المتقدمة، أو يشمل أقساما أخرى؟ وضِّح ذلك.

الفصل الخامس

حقيقة الصدق

أرسطو: الكذب هو أن ننفي وجود ما هو موجود، أو نُثبت وجود ما هو غير موجود. والصدق أن نُثبت وجود ما هو موجود ، وننفي وجود ما هو غير موجود[1].

انتهينا في الفصل الثاني إلى النتيجة التالية: وهي أن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ، بل لا معنى للخطأ فيه، ولا يُتصور اتصافه به. ومن هنا لا يتصف بالصدق أو الكذب، ولا بالحقيقة أو الخطأ؛ حيث أن الخطأ إنما يُحتمل ويُتصور فيما إذا كانت هناك واسطة بين المُدرِك (العالم) والمُدرَك (المعلوم). والعلم الذي يوجد فيه واسطة (المفهوم أو الصورة الذهنية) بين المدرِك والمدرَك هو العلم الحصولي دون الحضوري، ومن هنا يُتصور وقوع الخطأ فيه.

وتقدم أيضاً في الفصل الثالث أن العلوم الحصولية على قسمين: المفاهيم، والقضايا، والمفاهيم أيضا لا تتصف بالصدق أو الكذب، ولا بالحقيقة أو الخطأ؛ لأن الصدق أو الكذب متفرعان على الحكم، والحكم منحصر بالقضايا. ولا يتصور الصدق أو الكذب في المعارف التي ليس فيها

---

١ - أرسطو، ما وراء الطبيعة، الكتاب الرابع، ٢٩-b٢٦ ١٠١١.

حكم؛ ومن هنا يكون الصدق أو الكذب، والحقيقة أو الخطأ صفةٌ للقضايا، والقضايا وحدها هي التي تتصف بذلك.

وفي هذا الفصل، وباعتبار أن الصدق وصف للقضايا سوف نعرِّف الصدق. لكننا نبدأ من تاريخ هذا البحث، ثم نذكر التعريف المعروف والمتداول ونبينه.

تاريخ البحث:

إن مبحث حقيقة الصدق قديم جداً، حيث بحث هذا الموضوع أفلاطون وأرسطو، بل وفلاسفة اليونان المتقدمون عليهما. ولهذا البحث صبغة منطقية، وقد عرف الصدق بأنه وصف للقضية منذ ظهور هذا البحث في علم المنطق واستمر الحال إلى العصور المتأخرة، وبعد تفرُّع العلوم الفلسفية وتمايزها بعضها عن بعض شهد هذا البحث نموا كبيرا في الفلسفة، والمنطق، ونظرية المعرفة.

التعريف الشائع للصدق، نظرية المطابقة

قبل أن نعرّف الصدق، ونبيِّن حقيقته، نلاحظ القضايا التالية:

أ – الشمس أكبر من الأرض.

ب – الأرض أكبر من الشمس.

هل يمكنكم الاعتقاد والتصديق بالقضيتين معا؟ وهل ترون أن القضيتين صادقتان وصحيحتان، أو أنهما كاذبتان وغير صحيحتين، أو أن أحداهما صادقة والأخرى كاذبة؟

من الواضح أن القضية (أ) صادقة وصحيحة؛ لأنها تحكي عن كون الشمس أكبر من الأرض، وفي الواقع الشمس أكبر من الأرض، في حين أن القضية (ب) كاذبة وغير صحيحة؛ لأنها تحكي عن كون الأرض أكبر من الشمس، ولكن الواقع هو أن الشمس أكبر. وبهذا يكون مضمون القضية (أ) صادقاَ وصحيحاَ؛ لأنه مطابق للواقع، ومفاد القضية (ب) كاذباَ وغير صحيح؛ لأنه غير مطابق للواقع.

وهنا نأخذ أمرا مفروضا ومسلّما وهو أن معنى صدق القضية مطابقتها للواقع، ومعنى كذبها هو عدم مطابقتها للواقع. وبما أن الشمس في الواقع أكبر من الأرض، تكون القضية (أ) التي تقول إن الشمس أكبر من الأرض صادقة وصحيحة، في حين تكون القضية (ب) التي تحكي عن كون الأرض أكبر من الشمس كاذبة وغير صحيحة.

وبملاحظة ما تقدم يمكن فهم حقيقة الصدق والكذب. فالصدق والكذب في المنطق والعلوم المشابهة هو وصف للقضية. والقضية التي تتصف بالصدق والكذب هي معرفة بالواسطة تحكي بالفعل عن واقع ورائها. وبما أن الواسطة قد تقوم بدورها بشكل صحيح وقد لا تقوم بذلك، فهناك حالتان:

١ ـ أن تطابق القضية الواقع، وفي هذه الصورة تكون القضية صادقة وصحيحة.

٢ ـ أن لا تطابق القضية الواقع، وفي هذه الصورة تكون القضية كاذبة وغير صحيحة.

وعلى هذا يمكن تعريف الصدق والكذب بما يلي:

تعريف الصدق: الصدق وصف للقضية وهو عبارة عن مطابقتها للواقع وما تحكي عنه.
تعريف الكذب: الكذب وصف للقضية وهو عبارة عن عدم مطابقتها للواقع وما تحكي عنه.

وقد تلقى الفلاسفة والمناطقة وعلى طول تاريخ الفلسفة التعريف المذكور بالقبول، حيث عرَّفوا حقيقة الصدق والكذب بمطابقة الواقع وعدمها. بل حتى الشكاكون ومنكرو المعرفة عرّفوا الصدق والكذب بذلك؛ لكنهم مع تسليمهم بأن الحقيقة هي عبارة عن مطابقة القضية للواقع ادَّعوا عدم إمكان وصول الإنسان إليها.

ورغم هذا الاتفاق الواسع منذ العصر اليوناني إلى يومنا هذا، رفض بعض الفلاسفة الغربيين في القرن التاسع عشر الميلادي التعريف المذكور، بعد أن رأوا أنفسهم عاجزين عن الوصول إلى المعرفة والحقيقة، وقدموا نظريات أخرى في هذا المجال. فهؤلاء بدل أن يقدموا جوابا للمسألة ويجدوا حلا لها لجئوا إلى تغيير المسألة، وما ذلك إلا للتغطية على فشلهم في الإجابة عن انتقادات الشكاكين وأضرابهم. فهؤلاء وبسبب عجزهم عن العثور على طريق للوصول إلى الواقع، أو تقديم معيار لإثبات مطابقة القضايا للواقع، ذهبوا إلى إنكار[1] نظرية المطابقة، أي تعريف الصدق بمطابقة القضية للواقع. في حين أن مفهوم المطابقة لا يمكن إنكاره بنحو جاد.

---

١ - راجع: كازيمير آجودوكيوج، مسائل ونظريات الفلسفة [مسائل و نظريات فلسفة] ص ٣٧ - ٣٩.

للمطالعة:

١ ـ محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة المعاصرة [پژوهشى تطبى‌قى در معرفت شناسى معاصر] الفصل الرابع.

٢ ـ كازيمير آجودوكيوج [ك. آژدوكيويچ]، مسائل ونظريات الفلسفة [مسائل و نظريات فلسفة].

٣ ـ عبد الله جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن [معرفت شناسي در قرآن].

٤ ـ مجلة الذهن [مجله ذهن]، العدد ١٣ و ١٤.

٥ ـ مرتضى مطهري، شرح المنظومة ج ٢.

الأسئلة:

١ ـ عرِّف حقيقة الصدق.

٢ ـ اشرح باختصار تاريخ مبحث حقيقة الصدق.

٣ ـ لماذا رفض عدد من فلاسفة الغرب التعريف الشائع والمتفق عليه للصدق، وتبنَّوا نظريات أخرى؟

٤ ـ هل يمكن اتصاف العلوم الحضورية بالصدق أو الكذب، ولماذا؟

٥ ـ لماذا ينحصر وصف الصدق والكذب بالقضايا؟

٦ ـ أي المعارف التالية يمكن وصفه بالصدق أو الكذب:

الله واحد، القمر مشرق، آه، أنا أخاف، القضايا الفلسفية قضايا قبلية، الإنسان، آخ، الدمع، الشعور بالخوف، أصل التناقض وأصل العلية.

تحقيق:

١ ـ ابحث التمايز بين الصدق الخبري (المنطقي)، والصدق المُخبري من خلال مراجعة المؤلفات المنطقية والأدبية.

٢ ـ بيِّن كيفية ارتباط مسألة الحقيقة والصدق، بمسألة نفس الأمر في القضايا، وذلك من خلال مراجعة الكتب الفلسفية.

الفصل السادس

معيار الصدق (١)

أثبت الإمام الصادقعليه السلام حدوث العالم لأحد المشركين عن طريق الحس والتجربة، فنال الدليل إعجابه، وأثنى على الإمام قائلا: أخبرت فأوجزت، وقلت فأحسنت، وقد علمت أنا لا نقبل إلا ما أدركناه بأبصارنا، أو سمعناه بآذاننا، أو شممناه بمناخرنا أوذقناه بأفواهنا أو لمسناه بأكفنا أو تصور في القلوب بيانا أو استنبطه الرويات إيقاناً.

فقال الإمام: "ذكرت الحواس الخمس وهي لا تنفع شيئا بغير دليل كما لا تقطع الظلمة بغير مصباح"[١].

ويمكن توضيح ما أفاده الإمامعليه السلام بما يلي: لقد استندت أيها المشرك إلى الحواس، مع أنها لا تنفع في إثبات أي حكم دون الاستناد إلى العقل. فكما أن النور الحسيّ ضروري لإبصار الأشياء في الظلام، فكذلك نور العقل ضروري للحكم على الأشياء حتى الحسي منها.

إن السؤال الأساس والأهم الذي يُطرح في نظرية المعرفة هو: ما هو المعيار في صدق القضايا؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن التمييز بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة؟ وهل هناك معيار لمعرفة صدق القضايا؟

---

١ - انظر: الشيخ الصدوق، التوحيد، الباب ٤٢، ح ١، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، باب ٣، ح ١٣.

نبحث في هذا الفصل المعيار الذي قدّمه المفكرون المسلمون، وسنوضِّح في الفصل السابع معيار المنطق الوضعي، والنظرية الانسجامية (التماسكية) (coherentism) ونقيِّم ذلك. ونؤكد ما نبّهنا عليه في الفصل السابق من أن هذا البحث خاص بالقضايا؛ وأما المفاهيم والعلوم الحضورية؛ فباعتبار أنها لا تقبل الخطأ، ولا يمكن وصفها بالصدق والكذب فهي خارجة عن نطاق هذا البحث.

وقبل أن نبيِّن معيار المفكرين المسلمين، عليكم تعريف القضايا التالية على ضوء المباحث المتقدمة مع الاستفادة من الكتب المنطقية:

الوجدانيات: ....

البديهيات الأولية : ....

القضايا النظرية : ....

القضايا التحليلية : ....

القضايا البعدية : ....

القضايا القبلية : ....

القضايا الحقيقية : ....

القضايا الشرطية : ....

المقدَّم والتالي : ....

وبعد ذلك أجيبوا عن الأسئلة التالية:

١ ـ عرِّف العلم الحضوري: ....

٢ ـ وضِّح السر في عدم تطرق الخطأ إلى العلم الحضوري: ....

٣ ـ ما هو المراد من مصطلحي "الحاكي" و"المحكي" في علم المنطق؟ ....

معيار المفكرين المسلمين

قسَّم الفلاسفة والمنطقيون المسلمون معارف الإنسان إلى مجموعتين:

١ – المعارف الحضورية.

٢ – المعارف الحصولية.

إن جميع المعارف الحضورية لا يمكن وقوع الخطأ فيها، والسرُّ في ذلك هو خلوّها عن الواسطة. فإن الخطأ إنما يُتصور فيما لو كانت هناك واسطة بين المُدرِك والمُدرَك فلا يتصور الخطأ في العلم الحضوري؛ لعدم وجود الواسطة فيه. وإذا وقع خطأ فهو في تحليل وتفسير هذا النمط من العلوم، ومن الواضح أن تحليل وتفسير هذه العلوم يدخل في العلم الحصولي، لا الحضوري.

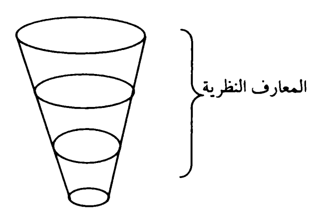
أما المعارف الحصولية وذات الواسطة - والتي تمثل أهم المعارف البشرية - فهي على قسمين:

١ ـ المعارف النظرية.

٢ ـ المعارف البديهية.

والمعارف البديهية رغم أنها مع الواسطة إلا أنها يقينية لا يتطرق إليها الخطأ، ومن هنا تشكل هذه المجموعة أساساً معرفيًّا يتم تقييم المعارف النظرية بالإرجاع إليها. وبهذا يكون المعيار في صحة القضايا النظرية هو صحة إرجاعها إلى القضايا البديهية. وإنما يعلم صدق القضية النظرية فيما إذا أمكن إرجاعها إلى البديهيات من حيث المحتوى ومن حيث الصورة وشكل الاستدلال، ولا فرق لدى الفلاسفة والمناطقة المسلمين في هذا الأمر بين القضايا القبلية والبعدية. ومن هنا إذا لم يتم إرجاع القضايا القبلية

أو البعدية[١] إلى البديهيات من حيث المحتوى أو من حيث الشكل، فلا يمكن العلم بصدقها. ويطلق على هذا المنهج اسم "المنهج التأسيسي" ويمكن التعبير عنه بالرسم التالي:



المعارف البديهية أو الأساسية:

والنتيجة هي أنه استنادا لرؤية الفلاسفة المسلمين تكون معارف الإنسان النظرية اليقينية مبنية على البديهيات ، فهي مرجعها وأساسها. ولا تختص هذه الرؤية بالفلاسفة المسلمين، بل اتفق عليها كل أتباع المنهج التأسيسي (foundationalism) من أرسطو إلى العصر الراهن[٢]، لكنهم يواجهون هنا سؤالاً في غاية الصعوبة والتعقيد وهو: ما هو الطريق للعلم بصدق واعتبار البديهيات؟

---

١ - يجدر التنبه إلى أن القضايا البعدية إذا انتهت إلى البديهيات الأولية فإنها تفيد اليقين. راجع: محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة المعاصرة [پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر] الفصل التاسع.

٢ - هناك عدة قراءات للمنهج التأسيسي، والاختلاف الأساسي بينها راجع إلى اختلافها في المعارف البديهية؛ فالحسيّون يرون أن القضايا الأساسية هي القضايا الحسية و.... راجع: المصدر المتقدم، الفصل السادس .

سرُّ صدق البديهيات

من خلال الرجوع إلى التراث الذي خلّفه الفلاسفة المسلمون يمكننا الحصول على حلّين للسؤال المتقدم:

١ ـ بداهة البديهيات، أو أوليّتها.

٢ ـ إرجاع البديهيات إلى العلم الحضوري.

الحلّ الأول:

أما الحل الأول فباعتبار أن البديهيات الأوليّة أو الأوليات قضايا لا يوجد فيها حد أوسط. وما ليس فيه حد أوسط ليس له علة. وما ليس له علة وحد أوسط لا يمكن إقامة الدليل عليه، بل يمتنع الاستدلال عليه. ومن هنا يكون معيار صدق البديهيات الأولية هو ذاتها. فعلة التصديق بها هي تصور أجزائها لا غير[١].

وبعبارة أوضح: البديهيات الأولية يكفي للتصديق بها مجرد تصور المحمول والموضوع والنسبة بينهما. فمن أجل إدراك صدقها والتسليم بمطابقتها للواقع، يكفي فقط التصور الصحيح للموضوع والمحمول والنسبة بينهما، ولا حاجة إلى شيء آخر. وبهذا يكون اعتبار وصدق البديهيات الأولية مستنداً إلى ذاتها. ولا يحتاج العقل من أجل إدراك اعتبارها سوى إلى تصور الطرفين والنسبة بينهما.

تأملوا بدقة في قضية "اجتماع النقيضين ممتنع" فإذا تصورتَ مفهوم "اجتماع النقيضين" ومفهوم "ممتنع" والعلاقة بينهما بنحو صحيح، فإن ذلك كافٍ للإذعان بصدق هذه القضية ومطابقتها للواقع. وكذلك قضية "الإنسان

---

١ - راجع: الحسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء، البرهان، ص ٣٣١؛ بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، ص٢٦٧، نصير الدين الطوسي، في [الجوهر النضيد للعلامة الحلي]، ص ٣١٧.

إنسانٌ"، و"الإنسان بشرٌ"[١]. فالعقل يرى صدق هذه القضايا ويُسلِّم بمطابقتها للواقع اعتمادا على نفس الموضوع والمحمول والنسبة بينهما.

الحلّ الثاني:

وأما الحل الثاني فهو معياريٌّ، قدمه الأستاذ الكبير أية الله الشيخ مصباح اليزدي. فهو يرى ضرورة البحث عن الحل في الموضع الذي يمكن فيه الإحاطة بكلٍ من الحاكي (القضية) والمحكي (الواقع)، وأن يُدرك تطابقهما إدراكا حضوريا. ومن هنا فإن معيار صدق القضايا البديهية إنما هو بإرجاعها إلى العلم الحضوري. واستنادا لهذا الحل فإنه في هذا النوع من القضايا يكون المُدرِك محيطا بالحاكي والمحكي معا ومدركا لهما إدراكاً حضورياً.

وتوضيحه كما يلي: تنقسم البديهيات الواقعية بالنظرة الأولية إلى الأقسام التالية:

١ ـ الوجدانيات.
٢ ـ البديهيات المنطقية.
٣ ـ القضايا التحليلية[٢].
٤ ـ البديهيات الأولية.

---

١ ـ هذا النوع من القضايا يكون الحمل فيها أوليّا؛ أي أن المحمول والموضوع فيها متحدان مفهوماً مضافاً إلى اتحادهما مصداقاً.

٢ ـ مع التقدم في البحث سيتضح أن الأستاذ مصباح يرى أن البديهيات الأولية قضايا تحليلية؛ وعلى هذا ستكون المجموعة الثالثة متحدة مع المجموعة الرابعة. وأما البديهيات المنطقية فلا تعتبر قسماً مستقلاً؛ لإمكان عدها ضمن قسم البديهيات الأولية، أو الوجدانيات. وعليه فالبديهيات الواقعية تنحصر في قسمين وهما: الوجدانيات، والبديهيات الأولية.

وحينئذ نبحث كل واحدة من هذه القضايا، ومعيار الصدق، وكيفية إرجاعها إلى العلوم الحضورية.

١ ـ الوجدانيات

الوجدانيات قضايا تحكي عن العلم الحضوري؛ وبعبارة أخرى هي انعكاس العلم الحضوري في الذهن. فيمكن إدراك محكي هذه القضايا بالعلم الحضوري؛ كما أننا نُدرك الصور الذهنية الحاكية عنها بالعلم الحضوري وبلا واسطة. وقد نبَّهنا في بحث العلم الحضوري من الفصل الثاني على أن معرفتنا بالمفاهيم والصور الذهنية معرفة حضورية. وبهذا تشرف النفس في القضايا الوجدانية على الحاكي والمحكي معاً، وتدركهما بلا واسطة.

٢ ـ بديهيات المنطق

ونجد نظير هذه الإحاطة والإشراف في القضايا المنطقية البديهية أيضا. وتوضيح ذلك هو أنه: توجد في ذهن كل واحد منّا مفاهيم من قبيل: سقراط، مكة، إنسان، فانٍ، وغيرها. وبالتأمل في هذه المفاهيم يصنع الذهن القضايا التالية:

١ ـ مفهوم الإنسان كليٌّ.

٢ ـ مفهوم فانٍ كليٌّ.

٣ ـ مفهوم سقراط جزئيٌّ.

٤ ـ الإنسان فانٍ، قضيةٌ.

٥ ـ سقراط إنسان، قضيةٌ.

٦ـ بضم القسم الأول من القضية رقم ٥ (سقراط إنسان)، إلى القضية رقم ٤ (الإنسان فان) نحصل على استدلال.

من الواضح أنّ الحاكي والمحكي في كل واحدة من هذه القضايا موجود في الذهن، وهو يدركهما من خلال التجربة الباطنية والشهودية، أي بالعلم الحضوري، وبدون واسطة الصورة الذهنية. وبهذا يكون معنى قضية "مفهوم الإنسان كليٌّ" أن هذا المفهوم يمكن انطباقه وصدقه على الكثير من المصاديق. ومعنى قضية "مفهوم سقراط جزئيٌّ"، أن مفهوم سقراط لا يصدق إلا على مصداق واحد، وهكذا. وفي كل واحد من هذه الموارد نحكم على كلٍ من الحاكي والمحكي بتجربتنا الباطنية[١].

٣ ـ القضايا التحليلية

تقدم في الفصل الرابع أن القضايا التحليلية برأينا ما كان محمولها ناتجا عن كيفية ما لتحليل موضوعها، وأن السرَّ في صدق هذه القضايا هو إرجاعها إلى العلم الحضوري؛ وبعبارة أوضح: إرجاع محمولها إلى الموضوع مع إحاطة وإشراف حضوري لذهن الإنسان أو نفسه على هذا الإرجاع. والمقصود من الحضوري هنا هو الحضوري بلحاظ عالَم الذهن، وليس الحضوري بلحاظ عالم الخارج؛ وبعبارة أخرى: المراد هو الوجود

١ - تجب الإشارة إلى أن القضايا المنطقية على قسمين: نظرية، وبديهية. ومعيار صدق القضايا المنطقية النظرية هو نفس معيار صدق قضايا العلوم الأخرى وذلك بإرجاعها إلى القضايا البديهية. ومثال ذلك الشكل الثاني والثالث من القياس حيث نعلم صدقهما بإرجاعهما إلى الشكل الأول. أما معيار صدق القضايا المنطقية البديهية فهو إرجاعها إلى العلم الحضوري. والمقصود من العلم الحضوري هنا هو التجربة الذهنية، وإشراف مرتبة من الذهن على مرتبة أخرى.

الذهني لا الوجود الخارجي، حيث يحضر لدينا في الذهن مفهوم الموضوع وندرك في الوقت نفسه مفهوم المحمول إدراكا حضوريا، وكذلك ندرك حضوريا أن مفهوم المحمول مندرج في مفهوم الموضوع؛ وقد تقدم أن القضايا المنطقية من هذا القبيل أيضا. ومجال صدق وكذب هذه القضايا هو الذهن، وتكون فيها مرتبة من الذهن ناظرة إلى مرتبة أخرى ومشرفة عليها. وهذا النوع من المعرفة الحاصلة عن طريق التأمل الباطني والذهني من أقسام العلم الحضوري.

النتيجة:

والحاصل مما تقدم هو أن الذهن في القضايا التحليلية ومن خلال إحاطته وإشرافه على مفهوم الموضوع والمحمول يدرك اندراج مفهوم المحمول في الموضوع، وأن هذا هو ذاك، ويعدّ هذا الأمر من وجهة نظر علم النفس الفلسفي إحاطة وأشرافا للنفس أو الذهن في مرتبة على مرتبة أخرى، حيث تشرف مرتبة من الذهن أو النفس على الحاكي والمحكي اللذين هما في مرتبة أخرى، وتدركهما إدراكاً حضورياً.

٤ ـ البديهيات الأولية

البديهيات الأولية هي القضايا التي يتوقف التصديق بها على مجرد التصور الدقيق للموضوع والمحمول والنسبة بينهما، دون حاجة إلى أمر آخر؛ من قبيل قضية "المعلول يحتاج إلى علة"، و"الكل أعظم من جزءه"، و"اجتماع النقيضين ممتنع".

وبملاحظة تعريف البديهيات الأولية والقضايا التحليلية، نحصل على النتيجة التالية وهي: إن البديهيات الأولية قضايا تحليلية. ومن هنا يمكن القول:

البديهيات الأولية قضايا تحليلية، ومن هنا تكون كيفية ومعيار صدقها نفس كيفية ومعيار صدق القضايا التحليلية.

توضيح طريقة حل المسألة

رغم أننا ذكرنا هنا طريقة حل لمعيار الصدق في البديهيات الأولية، إلا أننا سنحاول فيما يأتي أن نبحث بالتفصيل الجوانب المتنوعة لهذه المسألة[١]. والذي ينبغي أن يقال هو أننا في مجال البديهيات الأولية نواجه ثلاثة أسئلة هي:

١ـ ما هو طريق حصول المفاهيم المستخدمة في البديهيات الأولية؟
٢ـ عن أي طريق يحصل التصديق في البديهيات الأولية والحكم باتحاد الموضوع والمحمول فيها؟
٣ـ كيف نعلم بصدق البديهيات الأولية وتحقق مصداقها في الخارج، وكيف ندرك ارتباطها مع الواقع خارج الذهن؟

١ - تدرس هذه المادة من هنا وإلى نهاية الفصل في صورة تقبّل الطلاب واستعدادهم لذلك.

والجواب عن السؤال الأول ليس بالأمر الصعب؛ حيث يمكن أن يقال: إن المفاهيم المستخدمة في البديهيات الأولية عادة ما تكون مفاهيم فلسفية يمكن أن تؤخذ من العلم الحضوري[١]. ولا نواجه مشكلة حتى لو بنينا على أن هذه المفاهيم منتزعة من الحواس.

وأما السؤال الثاني فيتضح الجواب عنه بملاحظة ما تقدم في بيان القضايا التحليلية. وبما أن البديهيات الأولية قضايا تحليلية، فمعيار صدقها إرجاعها إلى العلم الحضوري. والمقصود هو التأمل الذهني، وإشراف مرتبة من الذهن على مرتبة أخرى، فيدرك الذهن من خلال إشرافه على مفهومي الموضوع والمحمول بأن مفهوم المحمول مندرج وكامن بنحو ما في الموضوع.

وأما السؤال الثالث، فرغم ارتفاع مشكلة معيار الصدق في البديهيات الأولية، كالقضايا التحليلية، عن طريق إشراف النفس أو الذهن حضوريا على اندراج المحمول في الموضوع، لكن تبقى مشكلة صدق البديهيات الأولية، وانطباقها على الواقع الخارجي، ولا تُحلّ بالجواب المتقدم؛ لأن البديهيات الأولية قضايا تحليلية، وهي في الواقع قضايا حقيقية، والقضايا الحقيقية في حكم القضايا الشرطية؛ إن لم تكن نفسها. وصدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق ووجود مقدِّمها في الخارج، بل تنسجم حتى مع كذبه أو افتراض وجوده. وبهذا لا يلازم صدق القضايا التحليلية كالبديهيات الأولية وجودها في الخارج، بل يمكن أن يكون مصداقها

---

[١] - أما مباشرة وبلا واسطة، أو بواسطة الوجدانيات؛ أي القضايا الحاكية عن العلم الحضوري.

فرضيا، أو غير موجود في الخارج. فكيف إذن يمكن نسبة هذه القضايا إلى الخارج[١].

والحاصل أنه لا يمكن إثبات ارتباط البديهيات الأولية بالخارج، وصدقها على الواقع بمجرد كونها قضايا تحليلية وإرجاعها إلى العلم الحضوري، والتوصل إلى معيار لإثبات صدقها، فنحن لا نستطيع أن ننسب القضايا القبلية إلى الواقع العيني خارج ذهننا. فإذا لاحظنا النسبة بين المفهومين في قضية "كل معلول يحتاج إلى علة" فلا يوجد لدينا أية مشكلة في مجال صدقها، لكونها تحليلية كما تقدم؛ لكن السؤال هو: هل يوجد خارج الذهن معلول لكي يحتاج إلى علة لا ينفك عنها و...؟

ولحلّ هذا الإشكال نحتاج بالإضافة إلى كون البديهيات الأولية تحليلية إلى مبنى آخر، وهو الوجدانيات.

لتوضيح ذلك لنأخذ قضية "كل معلول يحتاج إلى علة" التي هي من البديهيات الأولية والقضايا التحليلية فنقول: نحن لدينا علم حضوري بمصداق واحد لهذه القضية على الأقل وهو أنا علة لإرادتي، وإرادتي معلولة لي. فأنا أدرك بالعلم الحضوري حقيقة أنني علة لإرادتي، وإرادتي معلولة لنفسي؛ فإذا لم أكن موجودا فلن توجد إرادتي؛ لكن من الممكن أن أوجد ولا توجد إرادتي. ومن هنا فإن قضية "أنا علة لإرادتي" قضية وجدانية، وهي تحكي عن مُدركات العلم الحضوري. وبهذا نرتبط عن

١ - من قبيل المسألة الرياضية التالية التي مقدمها فرضي صرف، وهي: "ما هو ناتج ضرب اللامتناهي في اللامتناهي، أو حاصل جمعهما؟" والمثال الآخر لما يكون المقدم ليس له مصداق في الخارج أبدا هذه القضية: "إذا وجد مصداقان لواجب الوجود بالذات فما هي النسبة بينهما؟ هل هي الإمكان بالقياس أو غيرها" ومن الواضح أن مقدّم هذه القضية ليس هو غير موجود في الخارج فحسب بل هو ممتنع الوجود عقلا.

طريق هذه القضية الوجدانية بالواقع خارج الذهن، ونستطيع أن نصف هذه القضية بالواقع الخارجي.

لكن هذا المقدار لا يُقدِّم حلاً شاملاً للمشكلة، بل يحتاج الأمر إلى تفكير أعمق حيث نواجه إشكالا آخر؛ وهو أن الوجدانيات قضايا شخصية لا تصدق إلا على مصداقها. فكيف يمكن تعميم هذه القضايا الشخصية، والحكم على كل القضايا الخارجية المشابهة لها بهذا الحكم؟ نحن نستطيع من خلال القضية المتقدمة أن نعرف أن نفسي علة لإرادتي، وأن قضية "كل معلول يحتاج إلى علة" التحليلية، تصدق في هذا المورد. لكن كيف يمكن تعميم هذا الحكم إلى المعلولات الخارجية الأخرى، وإجراء هذا القانون العقلي فيها؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إن البديهيات الأولية التي هي قضايا تحليلية هي قضايا حقيقية. والقضية الحقيقية تتميز بأنها إذا ثبت مصداق لها، فإن الحكم في هذه القضية يصدق على المصاديق الأخرى. فإذا أمكن إثبات معلولية حقيقة من الحقائق الخارجية ـ كالحقائق الذهنية[1] مثلاً ـ فسوف يصدق عليها الحكم المذكور في القضية البديهية القائلة "كل معلول يحتاج إلى علة"، إذن تصدق هذه القضية بالعلم الحضوري عليَّ وعلى إرادتي، دون حاجة إلى أي استدلال، وأما بقية الموارد فتصدق بالاستدلال وإثبات خصائص المعلولية.

---

١ - لأن أصل العلية يشمل الحقائق الخارجية والحقائق الذهنية معاً.

والنتيجة أن كل واحد منّا يدرك في الخارج وبواسطة العلم الحضوري مصداقاً للقضية التحليلية المتقدمة، وبهذا يكون لنا طريق للواقع الخارج عن أذهاننا. ونستطيع إثبات بقية المصاديق الخارجية عن طريق الاستدلال[١].

وفي الختام يلزم التذكير بأن الحلّ المتقدم، وأمثاله لا يعدُّ استدلالا حقيقياً، بل هو مجرد منبّه للإنسان؛ ليلتفت إلى ذاته ويتأمل فيها، ويصل إلى الحل المتقدم فيصدقه، فهذا النمط من الاستدلال في الواقع يساعد الإنسان على التوصل إلى الحل بنفسه؛ وليس لإقناعه عن طريق هذا الاستدلال.

النتيجة:

إن معيار صدق البديهيات الأولية في رأي الأستاذ مصباح هو إرجاعها إلى العلم الحضوري. وكيفية إرجاعها إليه كالآتي:

١ ـ البديهيات الأولية قضايا تحليلية.

---

١ - يمكن أن يقال مضافا إلى ذلك: يمكننا الاستعانة بهذه القضية الوجدانية وأمثالها لكي نحلّ مشكلة بقية الموارد استنادا إلى المقدمة التالية: إذا انتزعنا مفهوما من مصداق بحيث كان ذلك المصداق مصداقا بالذات لذلك المفهوم، ففي كل مورد يوجد ذلك المفهوم، سوف يصدق ذلك الحكم. مثال: إذا انتزعنا شكل المربع من ورقة، فكل حكم يصدق على ذلك المربع من جهة كونه مربعاً سوف يصدق على المربعات الأخرى. ولسنا بحاجة هنا إلى أن نقول لقد عمّمنا الحكم وسرّيناه من ذلك المصداق إلى المصاديق الأخرى، فيكون من باب التمثيل؛ بل إن المفهوم بنفسه يمتلك مثل هذه الخاصية. والمفهوم بنفسه وفقا لنظرية المعرفة يعتبر أمرا كليا. فإذا توصلنا إلى خصائص ذلك المصداق الذاتي، فسوف تصدق كل أحكامه على الموارد المشابهة. ووفقا لهذه المقدمة، ففي كل مورد يتبدل العلم الحضوري إلى الحصولي، وينتزع منه مفهوم عقلي، فإن خاصيته وميزته ستكون العموم والكليّة. فطبيعة المفهوم هي الشمول والكليّة. وهذه الكليّة لا تعني أن القضية كليّة تشتمل على سور (كل)؛ بل إن نفس المفهوم يكون بحيث يشمل مصاديق متعددة. وبهذا فإن عمومه وكليّته ناشئة عن آلية تبديل العلم الحضوري إلى الحصولي.

٢ ـ يُعلم صدق القضايا التحليلية عن طريق التأمل القلبي والذهني وهو نوع من العلم الحضوري. فالنفس أو الذهن بإشرافه وإحاطته بمضمون تلك القضايا يُدركها إدراكاً حضورياً لا حصولياً.

٣ ـ ترتبط البديهيات الأولية بالخارج وتصدق عليه عن طريق الوجدانيات. فيكون الاعتماد على الوجدانيات في هذا الحل من أجل حل هذه المسألة لا غير.

٤ ـ من الواضح للذهن شمول وعموم وكليّة البديهيات الأولية، ولا يحتاج ذلك إلى إثبات؛ إلا أن عمومها وشموليتها بلحاظ المصاديق والواقعيات الخارجية يحتاج إلى تبيين واستدلال.

للمطالعة:

١ ـ محمد حسين زاده، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة المعاصرة [پژوهشى تطبى‌قى در معرفت شناسى معاصر] الفصل السابع.

٢ ـ عبد الله جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن [معرفت شناسي در قرآن].

٣ ـ عباس عارفي، نظرية مطابقة الصورة الذهنية للخارج [نظريه مطابقت صورت ذهني با خارج].

٤ ـ محمد تقي مصباح اليزدي، تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس التاسع عشر.

أسئلة:

١ ـ أذكر باختصار معيار الصدق لدى المفكرين المسلمين.

٢ ـ اذكر حلّين قدمهما المفكرون المسلمون لاعتبار وصدق البديهيات الأولية.

٣ ـ كيف يمكن إرجاع الوجدانيات إلى العلم الحضوري؟

٤ ـ كيف يمكن إرجاع بديهيات المنطق إلى العلم الحضوري؟

٥ ـ كيف يمكن إرجاع القضايا التحليلية إلى العلم الحضوري؟

٦ ـ كيف يمكن إرجاع البديهيات الأولية إلى العلم الحضوري؟

٧ ـ اشرح الحلّ الذي يجعل مبنى وأساس اعتبار البديهيات الأولية هو بداهتها وأوليّتها.

٨ ـ كيف يمكن إحراز صدق القضايا النظرية؟

تحقيق:

١ ـ أرجع برهان الإمكان حسب تقرير ابن سينا إلى مقدماته البديهية.

٢ ـ ابحث حول قانون "الذاتي لا يُعلل وليس له حد أوسط".

٣ ـ ابحث وحقق حول المعاني المتنوعة للتحليل والقضية التحليلية، ووضح علاقتها بمصطلح "القضية التحليلية" في هذا البحث.

الفصل السابع

معيار الصدق (٢)

قال لورنس بنجور:
لقد كان لي دورٌ في تطوير هذه النظريات. وقدَّمتُ أدلة ضد النظرية التأسيسية، محاولا بذلك الدفاع عن النظرية الانسجامية (التماسكية). لكني بعد أن تهتُ في صحراء التحيّر اللامتناهية للنظرية الانسجامية، توصلت إلى أن الاتجاه المعاصر المناهض للنظرية التأسيسية على خطأ واضح؛ خطأ جرَّ البحوث المعرفيَّة إلى مسارٍ خاطئ تماماً[1].

بحثنا في الفصل السابق معيار المفكرين المسلمين في مسألة الصدق. وفي هذا الفصل سوف نبحث ونقيِّم معيار المنطق الوضعي (الوضعية المنطقية)، وكذلك معيار الانسجاميين.

معيار المنطق الوضعي (الوضعية المنطقية) (Positivism)

ينتمي المناطقة الوضعيون إلى الاتجاه الحسيّ المتطرف، وقد قسَّموا المعارف البشرية إلى قسمين:

---

١ - راجع: لورنس بنجور، دفاع عن الفكر النقي [دفاع از خرد ناب]، ترجمة رضا صادقي، مهر خوبان، قم، ١٣٨٢، ص ١٤.

١ – المعارف التي تحتاج إلى إثبات وتأييد.

٢ – المعارف الأساسية التي لا تحتاج إلى إثبات.

ويرى هؤلاء أن القضايا الأساسية هي معطيات الحواس والقضايا التحليلية فقط. وأن ملاك صدق القضية هو إمكان إثباتها بالحواس الظاهرية، أو إرجاعها إلى القضايا التحليلية. وبهذا تكون لهم قراءة خاصة للنظرية التأسيسية؛ ويختلف هؤلاء عن غيرهم من التأسيسيين في رؤيتهم للقضايا التأسيسية، وعلى هذا يكون معيار الصدق عندهم ما يلي:

معيار الصدق:
معيار صدق القضايا في نظر الوضعيين هو قابلية التحقق. وأصل "قابلية التحقق"[1] معناه إمكان إثبات القضية بالتجربة الحسية.

سؤال: ما هو الفرق بين كون القضية ذات معنى وبين معيار صدق القضية؟..........
....

لم يكتف هؤلاء باعتبار قابلية التحقق معياراً لصدق القضايا، بل ذهبوا إلى أن القضية التي لا يمكن إثباتها بالحواس أو معطياتها المباشرة قضيةٌ ليس لها معنى، بل هي مجرد تعبير عن عواطف وأحاسيس صاحبها؛ كما هو الحال في مفردة "آه" و"آخ" المعبرين عن حزن وألم قائلهما. وبذلك استبدل هؤلاء معيار الصدق أو الحقيقة بمعيار آخر، وهو كون القضية ذات معنى، وسموا معيارهم الذي ارتضوه معياراً للصدق في القضايا بذلك.

نقد معيار المنطق الوضعي

من الإشكالات المهمة التي توجه على هذه النظرية هو أنه: كيف يمكن إثبات المعيار المذكور ـ أي كون القضايا الصادقة والحقيقية وذات المعنى هي القضايا التي يمكن إثباتها بالتجربة الحسية والمعطيات المباشرة للحواس ـ بواسطة التجربة الحسية والمعطيات المباشرة للحواس؟ مع أن كون القضية ذات معنى أو غير ذات معنى ليس قابلاً للمشاهدة والتجربة الحسية. وعلى هذا الأساس يكون نفس معيارهم هذا قضية عاطفية صرفة، تعبِّر عن مشاعرهم.

هذا مضافاً أن معيارهم هذا ضحل جداً بحيث جعلهم يواجهون المشاكل من داخل مجموعتهم ومن خارجها. وبما إن أكثر أصحاب المنطق الوضعي كانوا من عشاق العلوم التجربية، وخاصة الفيزياء، فقد رأوا أنه وفقا لهذا المعيار سوف تصبح الكثير من مفاهيم العلوم التجربية غير ذات معنى؛ من قبيل مفهوم الإلكترون، والبروتون، والطاقة، والسرعة؛ لأن هذه المفاهيم لا تدرك بالحواس مباشرة. وبهذا سيكون المعيار المذكور عاجزاً حتى عن إثبات كون هذه المفاهيم ذات معنى.

وبسبب الإشكالات التي واجهها أصحاب هذه النظرية والانتقادات الموجهّة إليهم قاموا بعملية إصلاح وتجديد للمعيار المذكور، وحاولوا تقديم حلول متضاربة وناقصة. وأهم تلك المحاولات ما قاله بعض مشاهيرهم من أن هذه القضية مجرد اقتراح، وليست قضية، وعليه لا يلزم إثباتها بالتجربة الحسية وإدراكها بالحواس. إلا أن هذا الحل مجرد تلاعب بالألفاظ لا غير؟

ومع ذلك وبعد الإصلاح وإعادة النظر المتكررة لم تعش هذه النظرية أكثر من عقد واحد هو عقد الثلاثينات من القرن العشرين ثم تهاوت بسبب الإشكالات القوية، وبذلك اندثر المنطق الوضعي بمعناه الدقيق، ومن يريده فعليه البحث عنه في صفحات التاريخ؛ وإن شوهدت بقايا أفكاره عالقة في أذهان بعض المفكرين[١].

معيار النظرية الانسجامية (التماسكية)

رأينا أن المنطق الوضعي قسّم المعارف البشرية إلى قسمين:

١ ـ المعارف التي تحتاج إلى إثبات وتأييد.

٢ ـ المعارف الأساسية التي لا تحتاج إلى إثبات.

ورأينا أيضاً أن هذه النظرية ترى أن القضايا الأساسية هي معطيات الحواس والقضايا التحليلية فقط. وعليه يكون معيار الصدق بل ومعيار كون القضية ذات معنى لدى هؤلاء هو إمكان إرجاع القضايا غير الأساسية إلى القضايا الأساسية، وإلا فهي ليست معتبرة.

وقبال هذه الرؤية قدمت النظرية الانسجامية حلا آخر. فالانسجاميون على تنوع آرائهم يرون أنه لا ضرورة لإسناد معارف الإنسان إلى معارف لا يمكن الاستدلال عليها وليست بحاجة إلى إثبات، بل المعارف والقضايا كلها قابلة للاستدلال. ويرى هؤلاء أن معيار صدق القضية هو تناسقها وانسجامها مع شبكة من القضايا والتصديقات، بحيث تكون هذه القضايا منسجمة فيما بينها. فإذا كانت القضية منسجمة ومتناغمة مع سائر تصديقاتنا

---

١ - راجع: محمد حسين زاده، فلسفة الدين (فلسفه دين) الفصل الأول والثاني.

وقناعاتنا فعندئذ يكون التصديق بها معتبراً ومبررا. وعلى هذا تكون أركان الانسجامية ما يلي:

أركان النظرية الانسجامية:

١ ـ كل القضايا تكون صادقة إذا تم استنتاجها من قضايا صادقة أخرى.

٢ ـ لا وجود لمعارف وقضايا أساسية وبديهية.

٣ ـ كون القضايا صادقة أمر ذو اتجاهين. فمن الممكن P أن يصدّق q وفي نفس الوقت يصدّق q بـ p[1]:

$$p \longleftrightarrow q$$

نقد معيار الانسجامية (التماسكية)

واجهت نظرية الانسجاميين ومعيارهم الكثير من الإشكالات، نكتفي هنا بذكر بعضها.

١ – ما هو الدليل على أن معيار وملاك صدق القضايا هو الانسجام؟ وعن أي طريق حصلتم على هذا المعيار؟ فإن قيل إن هذا المعيار بديهيٌّ، فهو خلاف المدعى؛ لأن الانسجامية ترفض القضايا البديهية، وإن لم يكن بديهيا فهو إدعاء بلا دليل.

١- K.Lehrer, & theory of knowledge (USA: westview pres, ١٩٩٠) ٨-٧ chs. (USA: Mc graw-Hillinc., ١٩٩٥) Epistemology modren.

٢ – إذا كان معيار الصدق والحقيقة هو الانسجام، فلازم ذلك اعتبار جميع الخرافات التي يوجد انسجام بين أجزائها حقيقةً، فيكون حالها حال النظريات الفلسفية، أو الفيزيائية، أو الرياضية. ويمكن أن يقال في الجواب: ليس المقصود هو انسجام أي قضية مع أي قضية أخرى، بل المقصود هو انسجام القضية مع مجموع القضايا والأفكار التي تؤيدها التجربة. إلا أنه من الواضح أن هذا الجواب لا يدفع الإشكال بل يؤيده؛ لأن الإشكال يؤكد على أن المعيار المذكور ليس كافيا، والجواب المذكور يعترف بعدم كفاية الانسجام بل لا بد من ضم معيار آخر له وهو التجربة.

٣ – كيف يمكن أن يكون الانسجام معيارا للصدق مع أننا نرى أن بعض النظريات العلمية غير صادقةٌ رغم انسجامها مع معارف عصرها، من قبيل نظرية الهيئة البطليموسية؟ فوجود النظريات الباطلة في المعرفة البشرية دليل على أن الانسجام ليس معياراً.

٤ – حينما ندرك انسجام قضية مع المعارف الأخرى، فهل إن هذا الفهم والإدراك صادق وحقيقي، أم هو كاذب وغير حقيقي؟ فإن قيل هو غير صادق وغير حقيقي، فكيف يمكن اعتباره معياراً؟ وإن قيل هو صادق وحقيقي، فهنا نسأل: ما هو معيار كونه حقيقياً ومعتبراً؟ فهل يوجد في هذه القضية "المعرفة (أ) منسجمة مع بقية المعارف" انسجام آخر يجب معرفته، أم أن انسجامها وجدانيٌ، أم أنها ليست بحاجة إلى معيار؟ ومن الواضح أن الفرضين الثاني ـ وهو كون انسجامها وجدانياً ـ والثالث ـ وهو عدم احتياجها إلى معيار ـ يعنيان التنازل عن معيار الانسجام من أساسه، وهو خلاف المطلوب. وأما الفرض الأول ـ وهو فرض وجود انسجام آخر في تلك القضية يجب معرفته ـ فهو يستلزم التسلسل.

٥ – إن المقصود من الانسجام والتماسك ليس واضحاً، فلو فرضنا وجود اثنين أو أكثر من أنظمة القضايا، وانسجمت قضية مع أحدهما، ولم تنسجم مع الأخر، فماذا يُقال هنا؟ هل يُقال أن هذه القضية صادقة وغير صادقة في نفس الوقت، أو يقال إن الحقيقة نسبيةٌ؟ وبعبارة أخرى: يمكن افتراض مجموعتين أو أكثر من القضايا، متناقضة فيما بينها، إلا أن قضايا كل مجموعة منسجمة فيما بينها بنحو تام؛ من قبيل:

منسجم مع: ... a , b , c , d

P

غير منسجم مع: ... a , b , c , d

وقد أجاب بعضهم ـ مثل " كواين" ـ عن السؤال المتقدم بأن الانسجام المعتبر هو الانسجام مع كلّ التصديقات والمعارف البشرية. فكأن هؤلاء يرون أن مجموعة التصديقات والمعارف البشرية تشكل نظاماً تترابط فيه كل تلك التصديقات والمعارف مع بعضها مكونّة ما يشبه نسيج العنكبوت. وإن أي تغيير يطرأ على فقرة منها يؤثر في سائر التصديقات الأخرى. وتسمى هذه الرؤية "الاتجاه الشمولي"[١]. في حين ذهب بعض آخر إلى عدم اشتراط الانسجام مع كل التصديقات. فهؤلاء يرون أن التصديق المعتبر هو الذي ينسجم مع مجموعة من تصديقاتنا، وتسمى هذه الرؤية "الاتجاه

١ـ universalism.

التجزيئي"[١]. لكن هذين الاتجاهين واجها ـ مضافاً إلى الإشكالات المذكورة ـ إشكالات وإبهامات كثيرة.

أما الاتجاه الشمولي فقد واجه:

أولاً: بما أن الشموليين يرون ترابط كل تصديقات الإنسان فيما بينها، ومن هنا يكون معيار الصدق لديهم هو الانسجام مع كل التصديقات، وإن عدم الانسجام في نظام التصديقات لدى فرد يعني أنه لا يوجد لديه أي تصديق. وحيث أن كل واحد منّا يوجد لديه عدة من عدم الانسجامات في نظام تصديقه. فهذا يعني أنه لا يوجد أي شخص لديه تصديق موجّه أبداً.

وثانيا: إذا كان معيار الصدق والاعتبار هو الانسجام مع كل التصديقات، فهنا نسأل: هل هناك شخص مستحضرٌ لكل تصديقاته؟ ومن الواضح أن الجواب هو النفي. فنحن لا نستحضر الكثير من التصديقات التي اكتسبناها إلى الآن، ولا نستطيع استذكارها، فضلا عن كل التصديقات اللاشعورية، أو التي سنكسبها في المستقبل، ويمكن أن يكون لها تأثير في هذه المجموعة.

وهنا نواجه سؤالاً آخر هو: إذا كان معيار الصدق أو الاعتبار هو انسجام التصديق مع مجموع تصديقاتنا، فما هو المقصود من مجموع تصديقاتنا؟ فهل المقصود هو التصديقات الشخصية الفعلية، أو المقصود مجموع المعارف البشرية في كل العصور، أو المقصود مجموع المعارف البشرية في كل عصر؟

١ـ particularism.

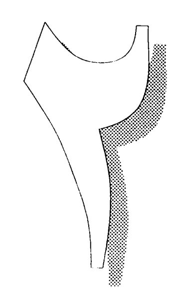
تحقيق:

١ ـ ما هو معيار الصدق الذي قدَّمه الفلاسفة العقليّون الغربيون من قبيل ديكارت؟ اشرح، ثم قيِّمه.

٢ ـ وضِّح معيار "إمكان التأييد" و"إمكان الإبطال" في المنطق الوضعي، وانقده.

٣ ـ ابحث حقِّق حول تاريخ وتعاليم المنطق الوضعي، والأزمات الخطيرة التي واجهها، وقدِّم نتائج التحقيق لأستاذك.

القسم



أسس المعرفة الدينية

الفصل الأول

مفاهيم وكليات

يختص القسم الثاني بالمعرفة الدينية، حيث يتناول أهم بحوثها في عدة فصول، وهي كالتالي: معيار الصدق في المعارف الدينية، تعارض المعارف الدينية مع سائر المعارف البشرية، نظرية القراءات المتعددة للدين وأسسها من قبيل الهرمينوطيقيا الفلسفية، البلورالية أو التعددية الدينية أو مشروعية جميع الأديان، المشروعية والخلاص (النجاة) في الرؤية الإسلامية، حدوث التغير والتبدل في المعرفة الدينية.

والآن وبعد أن وصلتم إلى هذا القسم هل يمكنكم استكشاف وبيان العلاقة بين بحوثه وبحوث القسم الأول التي تناولت نظرية المعرفة.

إن عبارة "المعرفة الدينية" مركبة من مفردتي "المعرفة"، و"الدينية". ومن أجل الوصول إلى تعريف دقيق للمعرفة الدينية يجب أولا تعريف أجزاء هذا المركب وهما "المعرفة"، و"الدينية".

حقيقة الدين

عُرِّف الدين بتعريفات عديدة، بينها اختلافات أساسية. ولا حاجة لنا في استعراض تلك التعريفات وشرحها، فهذا خارج عن مجال بحثنا. والمهم هنا أن نوضّح رؤيتنا للدين.

ونظراً إلى أن المقصود من الدين في عرفنا هو الشرائع والأديان الإلهية التي لها منشأ واقعي، يكون تعريف الدين ما يلي:

١ - الدين عبارة عن مجموعة من العقائد المطابقة مع الواقع، والأحكام العملية والأخلاقية التي لها دور وتأثير في إيصال الإنسان إلى الكمال والسعادة الحقيقية.

وعلى ضوء هذا التعريف يتشكل الدين من ثلاثة أقسام هي: ١ ــ العقائد. ٢ــ الأخلاق. ٣ ــ الأحكام. وتعتبر العقائد أساس الدين، والأخلاق[1]، والأحكام العملية ناشئة عن ذلك الأساس، ومنسجمة معه. ويمثّل التوحيد أهم الأصول الاعتقادية وتسري روحه في بنى الدين الفوقية من أَحكام شرعية وتعاليم أخلاقية.

وهناك تعريف آخر للدين شائع في عرفنا أيضاً. وهو ما يلي:

---

١ - ينبغي التنبيه إلى أن النظام القيَمي الإسلامي يوظف جميع القيَم ومنها القيم القانونية في سبيل تحقيق القيم الأخلاقية. وعلى هذا فالأخلاق كجزء من الدين على التعريفين، لها معنى عام وواسع يشمل جميع القيم، ومنها القيم القانونية، كما أن الأحكام لها معنى عام أيضا يشمل جميع الأحكام الفردية، والاجتماعية، والأسرية، والعبادية، والسياسية، والاقتصادية، والقانونية، والقضائية، وأمثال ذلك.

٢ ــ الدين هو ما أنزله الله سبحانه على نبيه، وأوكل بيانه إليه، وإلى أوصيائه.

وعلى هذا التعريف يتشكل الدين من أربعة أقسام: ١ ــ العقائد. ٢ ـ الأخلاق. ٣ ـ الأحكام. ٤ـ الحقائق التاريخية والأمور الطبيعية وأمثال ذلك.

تعريف المعرفة

تقدم في الفصل الأول أن المعرفة والعلم والكلمات ذات المعنى القريب منهما تدل في اللغة على مطلق المعرفة، والإدراك. ومصطلح "المعرفة" المستخدم في "نظرية المعرفة" و"نظرية المعرفة الدينية" يراد منه نفس المعنى اللغوي. ومن هنا فنحن نقصد من المعرفة مطلق العلم؛ أعم من كونه بلا واسطة أو معها، وسواء كان مفهوما أم قضية، وسواء كان متعلقا بأمور مادية حسيّة أم بأمور غير مادية.

المعرفة الدينية

بعد اتضاح تعريف كلٍ من الدين والمعرفة، يمكن تعريف "المعرفة الدينية" بما يلي:

١ ـ المعرفة الدينية: مجموعة المعارف المرتبطة بالأديان الإلهية غير المحرَّفة[١]، الباحثة في مجالات العقائد، والأخلاق، والأحكام، وبعبارة أخرى تبحث في مجال ما هو موجود، وما ينبغي أن يوجد.

٢ ـ المعرفة الدينية: مجموعة المعارف والعلوم النازلة من الله سبحانه على النبي الأكرمﷺ وتقع مسؤولية بيانها على النبيﷺ وأوصيائه.

والآن ومع الالتفات إلى التعريفين المذكورين أجب عن الأسئلة التالية :

سؤال: هل يختلف التعريف الأول عن الثاني؟

أ ـ ليس بينهما أي اختلاف، بل التعريف الثاني تعبير آخر عن الأول.

ب ـ التعريف الثاني أوسع من الأول، ويشمل موارد أكثر من الأول؛ من قبيل أحكام الدين في الأمور الطبيعية، والتاريخية، وكذلك خصائص النباتات، وتاريخ الأمم السالفة.

ج ـ يشترك التعريفان في أمور، ويختلفان في أخرى. فالتعريف الأول يشمل بعض الموارد التي لا يشملها التعريف الثاني، والعكس صحيح أيضا، حيث يشمل التعريف الثاني موارد لا يشملها الأول.

---

١ - نقصد من قيد "غير المحرَّفة" خصوص الشريعة الإسلامية؛ لأن الإسلام هو المصداق الوحيد للدين الذي لم يحرّف.

نرجو أن تكونوا قد توصلتم إلى الإجابة الصحيحة. وكيف كان فالمقصود من المعرفة الدينية في هذا الكتاب الاصطلاحان المتقدمان فقط اللذان لا اختلاف أساسي بينهما إلا بلحاظ المجال والدائرة.

إطلالة على البحوث القادمة

سنتعرض في بداية البحث لأهم مسألة في نظرية المعرفة الدينية، والتي تعتبر حجر الأساس في هذه النظرية، وسنعيد تقييم المعرفة الدينية البشرية على ضوء العقل، ثم نبحث في العلاقة التي تربط معارف الدين بالعلوم التجربية، والفلسفية، ونسعى للوصول إلى حلول معقولة للتعارض بينهما إن وجد. ثم نتعرض إلى نظرية القراءات المتعددة للدين وأسسها، ونقيِّمها. ثم نقدِّم بحوثا أخرى في فلسفة الدين من قبيل قضية مشروعية الأديان، ومسألة الخلاص (النجاة)، وموقف الإسلام منها، وفي الختام نبحث مسألة التغير والتبدل في الدين والمعرفة الدينية، وإمكان وقوع هذا التغير، والمعاني المحتملة له في المعرفة الدينية، وعلاقة المعرفة الدينية بالمعرفة غير الدينية. وسنقسم هذه البحوث إلى عدة فصول كالتالي:

- معيار الصدق في المعرفة الدينية.
- تعارض المعارف الدينية مع سائر المعارف البشرية.
- نظرية القراءات المتعددة للدين وأسسها.
- التعددية الدينية، أو مشروعية جميع الأديان.
- المشروعية والخلاص (النجاة) في الإسلام.
- إمكان وقوع التغير في الدين.

- التغير والتحول في المعرفة الدينية.

وبعد أن أوضحنا مرادنا من المعرفة الدينية، يمكننا أن نبدأ في الفصل الآتي بالمسألة الأولى من هذه البحوث، وهي تقييم المعرفة الدينية.

للمطالعة:

١ ـ محمد تقي جعفري، فلسفة الدين [فلسفه دين]، بقلم عبد الله نصيري.

٢ ـ محمد حسين زاده، أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني]، الفصل الأول.

٣ ـ مايكل بترسون وآخرين، العقل والعقيدة الدينية، [عقل واعتقاد ديني]، ترجمة أحمد نراقي و...، ص ١٨ — ٢٢.

٤ ـ نورمان ال. كيسلر، فلسفة الدين [فلسفه دين]، ترجمة حميد رضا أية اللهي، ص ١٩ — ٢١.

٥ ـ جون ناس، تاريخ الأديان العام [تاريخ جامع أديان] ترجمة حميد علي أصغر حكمت.

٦ ـ عبد الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة [شريعت در آينه معرفت]، ص ٩١ — ٩٧.

٧ ـ جون هيك، فلسفة الدين [فلسفه دين]، ترجمة بهرام راد. ص ٢٠ — ٢٤.

٨ ـ عبد الحسين خسروبناه، علم الكلام الجديد [كلام جديد]، الفصل الثاني.

أسئلة:

١ ـ اذكر تعريفي الدين المذكورين في هذه الكتاب.

٢ ـ اذكر أوجه الاختلاف بين تعريفي الدين.

٣ ـ ما هي المعرفة الدينية؟

٤ ـ ذكرنا في هذا الكتاب عدة تعريفات للمعرفة الدينية، بيّن أوجه الاختلاف بينها.

تحقيق:

١ ـ ابحث في معاني مصطلح "الدين" على ضوء القرآن الكريم والروايات، وأكتب نتائج البحث.

٢ ـ لماذا تعددت تعريفات الدين؟ وما هو منشأ هذا التعدد؟

٣ ـ ما هي أوجه الاختلاف بين معيار الصدق في المعرفة الدينية، ومبحث معيار الصدق في المعرفة البشرية؟ اشرح ذلك.

٤ ـ إلى أي عصر يمكن إرجاع سابقة البحث في فلسفة الدين، وعلم الدين؟

٥ ـ اشرح علاقة البحوث المذكورة في الإطلالة المتقدمة، مع بحوث نظرية المعرفة الدينية.

الفصل الثاني

معيار الصدق في المعرفة الدينية

١ ـ المعرفة الدينية قسم من المعرفة البشرية.

٢ ـ تشترك المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية في الطرق والمصادر.

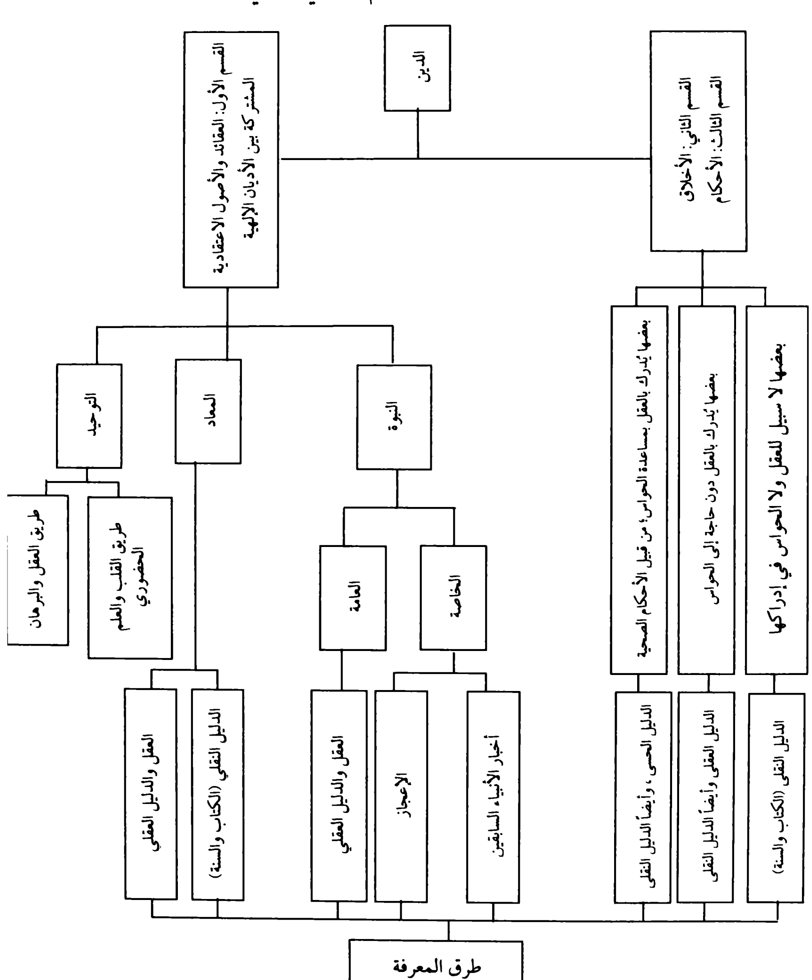
٣ ـ بعد إثبات المقدمتين المذكورتين نحصل على النتيجة التالية: إن معيار الصدق في المعرفة الدينية هو نفس معيار الصدق في المعرفة غير الدينية.

يُعدُّ بحث قيمة المعرفة الدينية ومعيار صدق قضاياها أهم بحوث نظرية المعرفة الدينية. ومن أجل التوصل إلى حلّ لهذه المسألة، يجب أن نعرف أولا هل أن أدوات المعرفة الدينية مشتركة مع أدوات المعارف البشرية أم لا؟ وبعبارة أخرى هل طرق وآليات تحصيل المعرفة غير الدينية هي نفس الطرق المستعملة في المعرفة الدينية أم أنها غيرها؟ وذلك لأن مفتاح حل المسألة في نظرنا يكمن في اتحاد أدوات المعرفة الدينية وغير الدينية. وعليه فإن حل المسألة متوقف على الإجابة الدقيقة عن السؤال المذكور:

إذا ثبت اتحاد طرق وآليات المعرفة في كلا المجالين، فعندها يمكن تقييم المعرفة الدينية بنفس معيار صدق المعرفة البشرية المتقدم في الفصل الأول؛ وذلك لأنه بناءً على وحدة الأدوات، تكون المعرفة الدينية معرفة بشرية، وكل معرفة بشرية يجري فيها معيار صدق المعرفة البشرية.

لكن ما هو الدليل على وحدة أدوات وآليات المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية؛ وبعبارة أخرى لماذا تتحد أدوات وطرق المعرفة الدينية مع أدوات وطرق المعرفة غير الدينية؟

وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نلقي نظرة على جميع أقسام الدين والأدوات المستخدمة لمعرفتها. انظر الرسم البياني التالي:



التوضيح:

يتكون الدين وفقا للتعريف الأول من ثلاثة أقسام[١]:

أ) العقائد والأصول الاعتقادية المشتركة بين جميع الأديان الإلهية هي: التوحيد، والمعاد، والنبوة. ومعرفة التوحيد والتي تعني معرفة الله الواحد والإيمان به، ويمكن حصولها عن طريق العقل والدليل العقلي، وعن طريق القلب والعلم الحضوري. ومعرفة المعاد يمكن أن تكون عن طريق العقل والدليل العقلي، وكذلك عن طريق النقل والدليل النقلي (الكتاب والسنة)؛ فإن الإنسان بعد إيمانه بالله الواحد، ورسله، يمكنه الإيمان بالمعاد ويوم القيامة اعتمادا على قولهم؛ كما يمكنه الاعتماد على العقل والدليل العقلي. أما النبوَّة، فإنه يمكن معرفة النبوة العامة والحاجة إلى قائد وقدوة معصوم عن طريق العقل والدليل العقلي، كما أن معرفة شخص النبي (النبوة الخاصة) يمكن عن طريق الإعجاز، أو إخبار الأنبياء السابقين. ويعتبر إخبار الأنبياء السابقين لمن يؤمن بنبوتهم دليلا نقليّا، وأما معرفة المعجزة وإعجاز الأنبياء فتتحقق عن طريق العقل بمساعدة الحواس (مشاهدة الفعل الاعجازي). ومن هنا فإن معرفة الأصول العقائدية للأديان الإلهية يمكن تحققها بطرق متنوعة.

سؤال:
ما هو طريق أو طرق معرفتنا واعتقادنا بإمامة أئمتنا المعصومين عليهم السلام وعصمتهم؟.......................
....

---

١ - ينبغي التنبيه إلى أننا نظر هنا إلى التعريف الأول تسهيلاً للبحث، وإلا فمن الممكن ملاحظة التعريف الثاني أيضاً والبحث وفقا له؛ خصوصا ان التعريفين مشتركان في الأقسام الثلاثة الأولى.

ب، ج) قسم الأخلاق، وقسم الأحكام: إن أوامر الدين في مجالي الأخلاق والأحكام ناشئة عن ملاكات واقعية، وهذه الملاكات هي منشأ التعاليم الدينية. وفي بعض الموارد يمكن للعقل بمساعدة الحواس والعلوم التجريبية إدراك تلك الملاكات. وفي هذه الحالة يمكن إدراك قسم من المعرفة الدينية بالحواس والعلوم التجريبية مضافا إلى العقل ودليل الوحي. ويدخل في هذا النوع كثير من الأحكام الصحيّة من قبيل استخدام السواك لنظافة الفم.

وهناك موارد يُدرك فيها العقل ملاكات التعاليم الأخلاقية والأحكام العملية مستقلا ودون حاجة إلى الحواس؛ من قبيل قبح الظلم، وحُسن العدل، ووجوب العدل، وحُسن الإحسان إلى الآخرين، وأمور أخرى من هذا القبيل. ومعرفة هذه المجموعة من الأحكام ممكنةٌ عن طريق العقل مضافا إلى الوحي والدليل النقلي.

وأخيرا هناك قسم ثالث من الملاكات لا يمكن إدراكه لا بالعقل، ولا بالحس، وإنما السبيل الوحيد لمعرفة النبي به هو الوحي، ومعرفة الإمام به هو الإلهام، وطريق معرفة غيرهما به هو النقل عن الوحي والدليل النقلي. والكثير من أحكام الدين يدخل في هذا النوع، من قبيل حرمة شرب الخمر، وحرمة أكل لحم الخنزير، وعدد ركعات الصلاة الواجبة: ككون صلاة الصبح ركعتين، وصلاة المغرب ثلاث ركعات، وصلاة الظهر والعصر والعشاء أربع ركعات.

إذن يمكن تحصيل معارف الدين بطرق وأدوات عديدة؛ كما هو الحال في المعارف غير الدينية، حيث يمكن الوصول إليها بطرق متنوعة. فيعتمد على الدليل النقلي في التاريخ، واللغة، والأدب، وأمثالها. في حين

يعتمد في العلوم التجريبية على الحواس والدليل التجريبي. وأما في الرياضيات والفلسفة فيستعمل الدليل العقلي فقط.

النتيجة:

بعد البحث في مختلف أقسام الدين نصل إلى النتيجة التالية وهي: إن للمعرفة الدينية طرقاً وأدواتاً متعددة حالها حال المعرفة غير الدينية. فبعض أقسامها يثبت بالعقل فقط، وبعضها بالعقل وبالنقل أيضا، وبعضها بالعقل وبالعلم الحضوري كذلك، وبعضها بالحواس وبالدليل النقلي. وهذا يدل على وحدة أدوات وطُرُق المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية.

وبعد أن تم إثبات أن المعرفة الدينية قسمٌ من المعرفة البشرية، يمكن معرفة قيمة المعرفة الدينية ومعيار صدقها واعتبارها بنفس طريق تقييم المعرفة البشرية الذي تقدم في القسم الأول من هذا الكتاب.

للمطالعة:

١ ـ مرتضى مطهري، المجموعة الكاملة [مجموعة آثار]، ج ١، ص ٤٢ – ٥٨.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٤.

٣ ـ محمد تقي مصباح يزدي، دروس في العقيدة.

٤ ـ محمد تقي مصباح يزدي، معارف القرآن، ١ (الإلهيات).

٥ ـ محمد حسين زاده، أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني]، الفصل الأول.

أسئلة:

١ ـ ما هي طرق وأدوات معرفة الأصول العقائدية المشتركة بين جميع الأديان الإلهية؟

٢ ـ ما هي طرق وأدوات معرفة الأخلاق والتعاليم الأخلاقية الدينية؟

٣ ـ ما هو طريق أو طُرق معرفة الأحكام العملية للدين؟

٤ ـ ما هي طرق المعرفة في مجموع المعارف الدينية؟ اذكرها.

٥ ـ ما هي طرق الحصول على المعارف البشرية؟

٦ ـ هل يمكن معرفة الأحكام الدينية عن طريق العقل؟

٧ ـ كيف وما هو طريق الوصول إلى اعتبار المعارف الدينية؟

تحقيق:

١ – ما هو الوحي والإلهام؟ اشرح المعنى اللغوي والاصطلاحي لهما؟

٢ – اذكر مع الشرح الدليل النقلي وأنواعه، وأوضح مجالات استعمال كل منها في مختلف العلوم.

٣ – ما هي الأدوات المستعملة في علوم: الحساب، المنطق، الجغرافيا، الهيئة، قواعد اللغة العربية، الفقه، الرجال، والتاريخ القديم؟

٤ – كيف نتصل في عصرنا الراهن بكلام النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة المعصومين عليهم السلام؟ وضِّح ذلك.

الفصل الثالث

تعارض المعرفة الدينية مع المعارف البشرية

أوغسطينوس (Augustine):

Crede ut intelligas: إذا أردت أن تفهم، فعليك أن تؤمن.

Fides quaerit intellectus invenit: من يسعى للإيمان يصل إلى الفهم[1].

Pe Trinitate xv.٢،٢

انتهينا في الفصل السابق إلى: أن المعرفة الدينية كغيرها من المعارف غير الدينية يمكن الوصول إليها بطرق متعددة وأدوات متنوعة، وأيضا استنتجنا أن هناك قسما من المعارف الدينية يمكن الوصول إليها بأكثر من طريق؛ من قبيل مسألة وجود الله حيث يمكن إثبات ذلك عن طريق العلم الحضوري، كما يمكن إثباته عن طريق العقل. وكذلك المعاد أيضاً يمكن إثباته بالدليل العقلي، وبالدليل النقلي. ومن هذا القبيل بعض الأوامر

---

١ - نقلا عن: ديفيد لاسكم، التفكير في القرون الوسطى [تفكر در قرون وسطى] ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني (طهران: قصيده، ١٣٨٠).

الأخلاقية والأحكام العملية، حيث يمكن معرفتها عن طريق الحواس أو العقل مضافا إلى الدليل النقلي.

وبملاحظة النتائج المتقدمة نواجه سؤالا أخر وهو أنه: في صورة وجود أكثر من طريق للوصول إلى الأصل الاعتقادي، أو الأمر الأخلاقي، أو الحكم العملي، هل يعقل وقوع التعارض بين هذه الطرق؟ وفي حالة وقوعه كيف يمكن رفعه؟

ويمكن عرض المسألة بنحو آخر من خلال التساؤل الآتي: هل هناك تعارض بين بعض النصوص الدينية والمعارف الحاصلة منها، وسائر المعارف البشرية من قبيل الفلسفة، والعلوم التجريبية، أم لا؟ وفي حالة وجود التعارض، فهل يمكن رفعه؟

وتتضح أهمية هذا السؤال حينما نرى أن بعض نصوصنا ومعارفنا الدينية وخاصة النصوص التي تتحدث عن عالم الوجود، وعالم الطبيعية، والتاريخ، وتاريخ الأمم السالفة، وأمور من هذا القبيل تتعارض مع معطيات العلوم التجريبية، والفلسفة، وسائر المعارف البشرية. فهل هناك حلٌّ مقنع لهذه المشكلة؟

إن التعمق في هذه المسألة والخوض في جميع جوانبها وأبعادها يتطلَّب مجالاً أوسع. لذا سنقتصر في هذا الفصل على بحث مسألة التعارض[١]

---

١ - ويمكن البحث في مسألة التعارض من زاوية أخرى وهي التعارض الحاصل بين بعض النصوص الدينية نفسها، وحلّ هذا التعارض مذكور في علم الأصول في بحث التعادل والتراجيح [والذي يعنون في كتب المتأخرين بتعارض الأدلة الشرعية]، ويحتاج البحث من هذه الجهة مجالا أوسع، مضافا إلى أنه يمكن البحث في مسألة العلم والدين أو العقل والدين من جهة أخرى وهي: البحث عن مكانة العقل والعلم في الرؤية الدينية؟ وهل للعقل دور في منح الاعتبار لأصول ⇦

بنحو مختصر من جهة تعدد الطرق والأدلة المعرفيّة وتعارض نتائجها، وأيضا بملاحظة احتمال عدم انسجام معارف الدين مع سائر المعارف غير الدينية. ونبدأ البحث بإلقاء نظرة عابرة على تاريخ المسألة.

تاريخ المسألة:

إن مسألة تعارض معارف الدين مع المعارف غير الدينية ليست حديثة العهد، بل تعود إلى ماضٍ بعيد، حيث اختلف علماء الكلام المسيحيون في طبيعة العلاقة بين العقل والدين، أو العلم والدين منذ القرون الميلادية الأولى. وفي القرون الوسطى اتَّبع البعض أوغسطينوس في رأيه القائل بأن الإيمان مقدَّم على العقل. وكان شعار إوغسطينوس: "إذا أردت أن تفهم، فعليك أن تؤمن"[1]. ولقد كان لهذا الشعار صدىً واسعاً في أوساط المتكلمين وجمهور المسيحيين؛ ومنهم آنسلم القائل: "أنا لا أسعى لكي أفهم ثم أؤمن، بل أؤمن لكي أفهم"، فهو يرى أن الإنسان ما لم يؤمن لن يصل إلى الفهم والمعرفة[2].

⇨

العقائد؟ وهل الإيمان الديني معتمد على أساس العقل؟ وهل يتعارض العلم مع تعاليم الدين؟ وهذه المسألة على صلة وثيقة ببحثنا؛ كما سيتضح لاحقا.

١ - نقلا عن: ديفيد لاسكم، التفكير في القرون الوسطى [تفكر در قرون وسطى] ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني (طهران: قصيده، ١٣٨٠).

٢ - راجع: ايتيان جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى [عقل ووحي در قرون وسطى]، ترجمه شهرام بازوكي (طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٣٧١) ص ١٣ – ١٥؛ وأيضا ايتيان جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى [روح فلسفه قرون وسطى] ترجمة ع. داودي (طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٣٦٦) ص ٨ - ٩.

وذهب جمع آخر من علماء الكلام المسيحيين إلى أن الكتاب المقدس يغني عن العلوم البشرية، فمع وجوده لا حاجة للعلوم البشرية، وأن الوحي والكتاب المقدس يغنينا عن جميع المعارف والعلوم البشرية بما فيها العلوم الفلسفية، والعلوم التجربية. ويرى هؤلاء أن تعاليم الدين والكتاب المقدس تتعارض مع المعارف والعلوم البشرية. ومن هنا أكّدوا على ضرورة تعلُّم الشريعة، ونهوا الناس عن التأمل والتفكير.

وذهب القسم الثالث منهم وهم المعروفون بـ"الرشديين اللاتينيين" [نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن رشد] إلى أن العلوم البشرية ومنها الفلسفة، لا تتعارض مع الإيمان والتعاليم الدينية. وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي أدان مطران باريس ايتيان تامبييه بشكل رسمي ٢١٩ من تعاليم الرشديين التي جاء بها ابن رشد نفسه أو أتباعه اللاتينيون. ولقد جاء في بعض تلك التعاليم: "... لا توجد حكمة في العالم سوى ما صدر عن الفلاسفة" (القضية ١٥٤)، و"لا يجب الإيمان إلا بما كان بديهيا بالذات، أو مستنتجا من القضايا البديهية" (القضية ٣٧)[١]. ورغم أن آراء الرشديين لم تسلم من النقد، لكن هذه المواقف جعلت المسيحية تواجه تحدّيات كبرى.

وبمرور الزمن أخذ اختلاف الرأي في مسألة العقل والدين أو العلم والدين بالاتساع، وخاصة في عصر النهضة وبداية التطور الكبير في العلوم التجربية، إلى أن وصل الأمر بالبعض إلى رفض التعاليم الدينية بل إنكار أسس الديانة المسيحية؛ استنادا إلى عقلانية عصر التنوير. ووقعوا في مستنقع

---

١ - راجع: ايتيان جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى [عقل ووحي در قرون وسطى]، ص ٤٣ - ٤٤.

الإلحاد. فنهض المتكلمون المسيحيون لمعالجة هذه المعضلة، وقدموا عدة حلول. فتبنى البعض نظرية التفكيك وفصل العلم عن الإيمان الديني منكرين وجود أي ارتباط بين العلم والتعاليم الدينية. في حين دافع آخرون عن انسجام التعاليم الدينية مع العلم. وبهذا قُدِّمت عدة نظريات في مجال علاقة العلم مع تعاليم الدين. ثم إن هناك تفاسير متنوعة لنظرية التفكيك وفصل العلم عن التعاليم الدينية[١].

وفي مجال العقل والدين وبسبب التعارض الشديد بين تعاليم كل من الديانة اليهودية والمسيحية مع العقل والتبرير العقلائي ذهب كثير من المفكرين إلى النظرية الإيمانية (التسليم في مجال الإيمان) ورفضوا بشدة استناد التعاليم الدينية إلى العقل.

لقد واجهت اليهودية والمسيحية مشكلة بسبب مخالفة بعض تعاليم الكتاب المقدس للعقل وتعارضها مع العلم، فكانت هذه هي بداية أزمات كبيرة بين تعاليم هذه الأديان مع المعارف غير الدينية. فهناك أمور لا يتقبلها العقل والمنطق ولا تنسجم مع معطيات العلوم التجربية والفلسفية مذكورة ضمن تعاليم اليهودية والمسيحية وكتبهما المقدسة المتداولة، وكذلك في قرارات مجلس الكنائس وهي من مصادر المعرفة لدى المسيحيين الكاثوليك. فهناك في أصول العقائد المسيحية أمور لا يمكن توجيهها بالعقل ولا تنسجم معه، بل تتعارض معه من قبيل عقائد: التثليث، وتجسد الله في ابنه عيسى وموته، والمعصية الفطرية (الذاتية) في الإنسان، وفداء عيسى

---

١ - راجع: محمد حسين زاده، فلسفة الدين [فلسفه دين] قم، دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨، الفصل الأول.

ابن الله من أجل إنقاذ الإنسان وغفران معصيته الفطرية، وتحول الخبز والنبيذ في طقوس العبادة إلى دم المسيح، وأمثالها مما يعتبر من الأصول الاعتقادية المسيحية التي لا يمكن تبريرها عقليا، بل هي معارضة للعقل. وكذلك نزول الله من السماء ومصارعته مع يعقوب وانتصار يعقوب عليه، وخرافات أخرى تضمنتها الديانة اليهودية والعهد القديم وهو معتبر لدى المسيحيين أيضا، كل هذه التعاليم تتعارض مع العلوم التجربية والعقل البشري، ولا يمكن توجيهها وتبريرها بأي وجه.

ورغم أن الديانتين اليهودية والمسيحية من الأديان التوحيدية والإبراهيمية، إلا أن الكثير من الخرافات تسربت إليهما، وتم تحريف كتابيهما المقدسين التوراة والإنجيل، وأثبت الباحثون الغربيون هذا التحريف. وأثبتوا أيضاً أن أقدم نسخة للكتاب المقدس عند اليهود تعود إلى ثلاثمئة سنة بعد وفاة نبي الله موسى عليه السلام، وأقدم نسخة من الأناجيل مكتوبة بعد نبي الله عيسى عليه السلام بخمسين عاما، كما أثبتوا أيضا أن كتّابهما كانوا أناساً عاديين، وكانوا متأثرين بثقافة وأدب عصرهم. فقد جاء في التوراة: "فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موآب"[١]، فهل يمكن أن يكون هذا النص وحياً إلهياً لموسى عليه السلام؟ [٢].

ومن هنا فقد اتجه الجهد الأكبر لعلماء الكلام المسيحيين في بحث الدين والعقل أو الدين والعلم، إلى توجيه وتبرير هذه التعاليم. فذهب

---

١ - التوراة، سفر التثنية، الباب ٣٤، ش ٥.

٢ - راجع: ايان باربور، العلم والدين [علم ودين]، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، (طهران: نشر دانشكاهي، ١٣٦٢)؛ يحيى نوري، الجاهلية والإسلام [جاهليت واسلام] (طهرن: مجمع مطالعات و تحقيقات اسلامي...، السادس، ١٣٥٤) ص ٧٧ - ٤٣٩ و ٣٩٥ - ٤١٤.

البعض إلى أن قصص الكتاب المقدس ما هي إلا أساطير الهدف منها إيصال الرسالة الإلهية، في حين قام آخرون بتأويل هذه التعاليم؛ من قبيل قولهم بأن تجسد الله في ابنه عيسى إنما هو عبارة عن تجلي الله فيه، بل ذهب البعض منهم إلى أن لغة الوحي ليست لغة معرفة وبهذا الشكل حاولوا الإجابة عن الإشكالات ولأجل توجيه هذه التعاليم والدفاع عن الدين اليهودي والمسيحي قدَّموا حلولا كثيرة أخرى يحتاج استقصاؤها إلى مجال أوسع. ونحن نرى أن الدين اليهودي والمسيحي كانا منزَّهين عن هذه الخرافات، وتشترك أصولهما الاعتقادية مع أصول الإسلام. ومن هنا لا يمكن الدفاع عن الديانتين اليهودية والمسيحية المحرَّفتين، وتوجيه تعاليمهما الخرافية. إن هذا النوع من التوجيهات والتأويلات تؤدي بالتالي إلى التنازل عن هذه التعاليم الخرافية في اليهودية والمسيحية[١].

إن الإسلام ورغم ظهور فرق نادرة كالمجسِّمة والمشبِّهة التي تمسكَّت ببعض ظواهر القرآن الكريم من قبيل: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)، وذهبت إلى تجسيم الله، وتشبيهه بمخلوقاته، بقي مصونا من الابتلاء بما ابتلت به اليهودية والمسيحية بفضل هدى القرآن والأئمة المعصومين، والعقلانية الإسلامية الراسخة التي أكد عليها الكتاب والسنة، ومضافا إلى ذلك انتهى الأمر بتلك الفرق بما تحمله من آراء شاذة إلى الاضمحلال والزوال. ومن هنا لم تخلق قضية التعارض بين العلم والدين، أو العقل والدين، مشكلة حادة في الإسلام؛ لأن القرآن والسنة القطعية للمعصومين بقيا مصونين عن أي نوع من التحريف والخرافات المعارضة للعقل والعلم.

---

١ - محمد تقي حسين زاده، فلسفه دين [فلسفة الدين] الفصل الأول.

وما يُرى من التعارض أحيانا بين النصوص الدينية والمعارف البشرية إنما هو تعارض ابتدائي وظاهري وليس مستقراً وثابتاً يمكن علاجه وحلّه بالطرق المعقولة. وقبل بيان الحلول لرفع التعارض ينبغي أولا أن نلقي نظرة على أنواع التعارض.

أنواع التعارض

يمكن البحث في النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة كغيرها من النصوص يمكن البحث فيها من جهتين: ١ – من جهة السند. ٢ – من جهة الدلالة. وتنقسم النصوص من جهة السند على قسمين: قطعية، وظنية؛ كما تنقسم من جهة الدلالة إلى قسمين: قطعية وظنية، أو نص وظاهر.

تعريف النص:

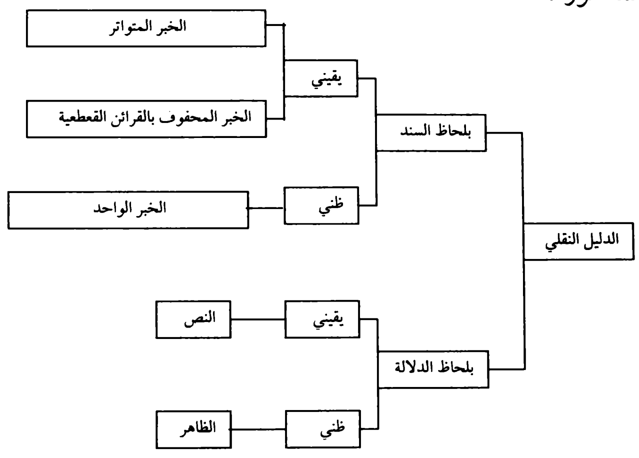
"النص" هو ما يدل على معناه بصراحة بحيث لا يُحتمل فيه أي معنى آخر. وعليه فهو يقينيٌ قطعيٌ؛ من قبيل كلمة "واجب" في قضية "صلاة الظهر واجبة" فإنه لا يُحتمل فيها معنى آخر غير الوجوب.

والآن مع ملاحظة ما تقدم من تعريف النص عرِّف الظاهر:

الظاهر هو ما كان ....

....

والنتيجة هي أن النصوص الإسلامية، بل كل الأدلة النقلية، تنقسم بلحاظ السند والدلالة إلى قسمين: يقينية وظنية. والجدول التالي يوضح التقسيمات المذكورة:



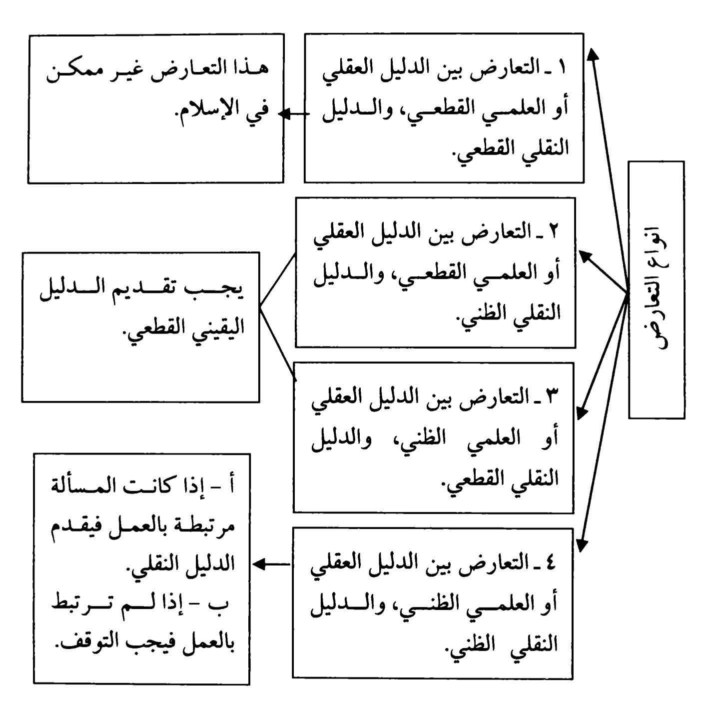
مضافاً إلى الأدلة النقلية فإن الأدلة العقلية والأدلة العلميّة بدورها تنقسم إلى ما يفيد اليقين وما يفيد الظن.

سؤال:

١ ـ اذكر عدة نماذج من ظواهر القرآن الكريم أو الروايات، ووضح السبب في كونها من الظاهر وليست من النص.

٢ ـ هل العلوم التجربية تفيد اليقين؟ وضّح ذلك.

وبملاحظة ما تقدم من تقسيم الأدلة العقلية، والعلمية، والنقلية، إلى اليقيني والظني، يمكن تصور التعارض بما يلي:



أنواع التعارض

التوضيح: لا يوجد في الإسلام تعارض من النوع الأول، بل لا يمكن وقوعه أبدا. فإذا كان هناك أمر ثابت بدليل يقيني وبمنهج صحيح، فإنه لن يتعارض مع الأدلة اليقينية الأخرى، بل هكذا أمر لا يمكن نفيه بأي دليل يقيني آخر.فإذا تراءى أحيانا نوع من التعارض في بعض الموارد، فإنه أما أن يكون هذا التعارض ابتدائياً ظاهرياً ويعلم بالتأمل والدقة أنه ناتج عن سوء الفهم،

وإما أن يكون أحد الأدلة ليس يقينيا بل تُوهِّم كونه كذلك. إذن لا يمكن في الإسلام وقوع التعارض من القسم الأول. لأن اليقيني معناه أنه صادق وليس بكاذب، وتعارضه مع دليل آخر معناه أنه كاذب وليس بصادق، وهذا يستلزم اجتماع النقيضين.

أما في المجموعتين الثانية والثالثة، فيجب تقديم الدليل اليقيني، سواء كان هو الدليل العقلي (أو العلمي)، أو الدليل النقلي.

أما القسم الرابع، وهو تعارض الدليل العقلي أو العلمي الظني، مع الدليل النقلي الظني، فإذا كان الدليل النقلي مرتبطا بالعمل فيجب تقديمه، وفي سائر الموارد يجب التوقف[١].

وفي الختام ينبغي التنبيه على أن العلوم التجربية غالبا ما تكون نتائجها ظنية. ومن هنا لا يمكن أن تتعارض مكتسباتها مع يقينيات الدين وضرورياته؛ كما أن العلوم الفلسفية والعقلية لا يمكنها أن تبيِّن من الدين إلا قسماً خاصاً منه وهو ما يمكن للعقل معرفته.

---

١ - السبب في تقديم الدليل النقلي في مقام العمل على الدليل العقلي أو العلمي هو أن هناك أدلة قطعية تثبت اعتبار الأدلة الظنية النقلية (من الكتاب والسنة) المرتبطة بعمل المكلف؛ حيث أقام الفقهاء في علم الأصول أدلة يقينية على اعتبار بعض الأدلة النقلية الظنية. أما الظنون الحاصلة من الأدلة العقلية أو العلمية فهي بنفسها ليست معتبرة، ولم يقم دليل يقيني على اعتبارها ليمكنها أن تعارض الظنون الحاصلة من الأدلة النقلية في الكتاب والسنة. إذن ليس لدينا دليل على اعتبار الظنون الحاصلة من الأدلة العقلية أو العلمية؛ لكن الظنون الحاصلة من الكتاب والسنة قام عليها الدليل الخاص. وهنا يتعارض الحجة مع غير الحجة، وليس التعارض هنا بين حجتين، أو دليلين. وعلى هذا فإن السبب في تقديم الدليل النقلي في هذه الحالة هو إن الظنون الخاصة المرتبطة بمقام العمل والحاصلة من الكتاب والسنة تستند إلى الدليل اليقيني، ولا يمكن رفع اليد عنها ما دامت مشمولة لهذا الدليل.

نموذج من التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي

تقدم أن النوع الأول من التعارض لا يمكن وقوعه في الإسلام، وأما الأنواع الأخرى فإنها وإن أمكن وقوعها إلا أنها قليلة جدا. ومن الموارد التي يمكن اعتبارها من تعارض الدليل العقلي اليقيني والدليل النقلي الظني مسألة نفي الجسمية عن الله. فمن جهة قامت الأدلة العقلية اليقينية الكثيرة على نفي أتصاف الله سبحانه بالجسم وأثبتت استحالته؛ لأن العقل يرى أن اتصاف الله بالجسم يستلزم المحدودية، وهذا يتنافى مع كون الذات والكمالات الإلهية لا متناهية. ومن جهة أخرى يظهر من بعض الأدلة النقلية أن الله موجود جسماني؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1]. وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[2]. فقد استدل البعض ممن هو بعيد عن مدرسة الوحي والعترة بهذه الآيات على أن الله جسم وشبهه بمخلوقاته. ولكن وفقا للقاعدة المتقدمة يجب رفع اليد عن هذه الظواهر لوجود القرينة، وحمل تلك النصوص على المعنى المجازي أو الكنائي. فيحمل ما في الآية الشريفة ـ مثلاً ـ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ على أن العرش كناية عن قدرة الله على مخلوقاته.

ثم إنه مضافا إلى الأدلة العقلية التي تنفي الجسمية عن الله سبحانه، هناك الكثير من الآيات والروايات الصريحة في تنزيه الله سبحانه ونفي الجسمية عنه. وعلى هذا ـ وبغض النظر عن الأدلة العقلية اليقينية ـ يمكن الرجوع إلى قواعد الحوار العقلائي فتكون هذه الآيات النافية قرينة عقلائية توجب رفع اليد عن تلك الظواهر. وبهذا يكون هذا النموذج مصداقاً

---

١ – طه (٢٠)، أية ٥.

٢ – الفجر (٨٩)، أية ٢٢.

لتعارض الأدلة النقلية مع بعضها، فيمكن رفع التعارض بالرجوع إلى قواعد علاج التعارض بين الأدلة النقلية؛ وذلك أن يقال: إن هذه الطائفة من الأدلة النقلية النافية للجسمانية نصٌّ وصريحة في النفي، بينما ما دل على الجسمانية ظاهرٌ، والنص دليل يقيني، فيُقدَّم على الظاهر. وبهذا نستطيع حل التعارض عن طريق الأدلة النقلية نفسها، قبل أن يصل الأمر إلى التعارض بين هذه الظواهر والدليل العقلي.

نموذج للتعارض بين الدليل العلمي والدليل النقلي

من الموارد التي اعتبرت من التعارض بين العلم والدين وبعبارة أخرى التعارض بين الدليل العلمي والدليل النقلي ما ورد في بعض النصوص الدينية من التعبير بالسماوات السبع، والتي لا يذكرها القرآن الكريم كقضية أساسية في الدين، بل يذكرها في سياق القضايا المرتبطة بمعرفة الكون حينما يدعو الناس إلى عبادة الله سبحانه[١]، أو كعلامة ودليل على قدرته وآثار عظمته[٢]، فيشير إلى هذا الأمر العجيب ألا وهو خلق السموات السبع والأرضين السبع. ولقد طبَّق بعض علماء المسلمين في الماضي هذه القضية على الأفلاك حسب الهيئة البطليموسية، وبما أن الأفلاك حسب الهيئة البطليموسية تسعةٌ، أضاف هؤلاء إلى السموات السبع العرش والكرسي، وحملوا هذين على فلك الثوابت وفلك أطلس. إلا أن علم الفلك الحديث كشف عن بطلان الهيئة البطليموسية، وبذلك يبطل هذا التفسير المستند إليها.

---

١ - يونس، الآية ٣.

٢ - الملك، الآية ٣، الطلاق، الآية ١٢، فصلت، الآية ١٢، المؤمنون، الآية ١٧ و٧٦..

ويمكن القول: إن التعارض الحاصل بين التفسير المستند إلى الهيئة البطليموسية، وعلم الفلك الحديث، لا يعتبر من تعارض العلم مع الدين، بل هو تعارض بين تصور وتطبيق ظني غير صحيح، مع مكتسبات العلم الحديث. حيث فسر البعض هذه الآيات تفسيرا ظنيا خاطئا متأثرا بما توصل إليه العلم في عصرهم، دون الاستناد إلى دليل يقيني معتبر، فكان تفسيرهم وتطبيقهم بلا موجب ومبرر، كما أن أصل الفرضية كان خاطئا؛ خاصة بملاحظة بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1]، حيث تدل على أنها تتحرك. هذا المعنى يدل على الحركة الانتقالية للكواكب السيارة والنجوم.

هذا مضافاً إلى أنه رغم جو الرعب والترهيب الذي كان سائداً في ذلك الوقت استطاع بعض العلماء المسلمين الإيرانيين إثبات بطلان الهيئة البطليموسية استنادا إلى الشواهد العلمية، كما أثبتوا أموراً أخرى من قبيل كروية الأرض.

سؤال:

مع الأخذ بنظر الاعتبار صعوبة العثور على نماذج لتعارض العلم مع النصوص الإسلامية، هل يمكنك أن تعثر على نموذج أو نماذج لذلك؟ ومن ثم تحاول رفع التعارض وفقا للحل المتقدم.

---

١ - الأنبياء، الآية ٣٣، ويس، الآية ٤٠.

للمطالعة:

١ ـ حسن حسن زاده آملي، القرآن والعرفان والبرهان [قرآن وعرفان وبرهان].

٢ ـ ايان باربور، العلم والدين [علم ودين]، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي.

٣ ـ ايتيان جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى [عقل ووحي در قرون وسطى]، ترجمه شهرام بازوكي.

٤ ـ مايكل بترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني [عقل واعتقاد ديني] ترجمة أحمد نراقي، وإبراهيم سلطاني، الفصلان الثالث والحادي عشر.

٥ ـ محمود رجبي، معرفة الإنسان [انسان شناسي] الفصل الرابع.

٦ ـ محمد تقي مصباح يزدي، معارف القرآن ٣، (معرفة الإنسان).

٧ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، الإنسان من البدء إلى النهاية [انسان از آغاز تا انجام] ترجمة وتعليقات صادق لاريجاني.

٨ ـ محمد حسين زاده، فلسفة الدين [فلسفه دين] الفصل الأول.

أسئلة:

١ ـ اذكر أنواع التعارض بين الأدلة العقلية (أو العلمية) مع الأدلة النقلية، ووضح حل كل واحد منها.

٢ ـ أي نوع من التعارض لا يمكن وقوعه في الإسلام؟ اذكره ووضح سبب عدم إمكان وقوعه.

٣ ـ ما هو الحل في تعارض الأدلة العقلية الظنية والأدلة النقلية الظنية؟

٤ ـ هل يمكن رفع اليد عن الأدلة النقلية القطعية والظنية استنادا إلى نتائج العلوم التجربية؟

٥ ـ لماذا كانت مشكلة التعارض بين العلم والدين أو العقل والدين في المسيحية مشكلة حادة؟

٦ ـ هل التعارض بين العلم والدين في الإسلام يعتبر مشكلة جادّة؟ وضِّح ذلك.

٧ ـ هل يوجد تعارض بين مسألة السموات السبع الواردة في النصوص الإسلامية وبين الهيئة البطليموسية؟

تحقيق:

١ ـ هل تتنافى نظرية التطور في علم الأحياء مع تعاليم القرآن الكريم في مسألة خلق الإنسان؟

٢ ـ راجع كتبك الدراسية في مجال العلوم الطبيعية والتجربية والاجتماعية، وحاول العثور على موارد يمكن أن تتعارض مع التعاليم الإسلامية، ثم اذكر حلا لذلك التعارض.

٣ ـ هل يمكن العثور على قضايا في العلوم العقلية كالفلسفة تتنافى مع المعارف الدينية؟ إذا وجدت مثل هذه القضية كيف يمكن رفع التعارض؟

٤ ـ اذكر الحلول التي قدمها علماء الكلام المسيحيون لعلاقة العلم بالدين مع الشرح، ثم قيِّم كلاً منها.

٥ ـ القرآن قطعي من حيث السند؛ لماذا؟

الفصل الرابع

نظرية القراءات المتعددة للدين وأسسها

(١)

إن تعدد قراءات النصوص، بل كل أنواع اختلاف الرأي والفهم، لا يمكن أن يقع الا في النصوص والنظريات الظنيّة، ولا يقع في اليقينية أو الضرورية. ولا يختص هذا الأمر بالنصوص والنظريات الدينية؛ بل تشترك في ذلك جميع المعارف البشرية الدينية منها وغير الدينية.

مقدمة

إن نظرية القراءات المتعددة للدين، بمعنى إمكان تنوع وتعدد فهم وتفسير النصوص والتعاليم الدينية، نشأت عن النظريات الخاصة في مجال تفسير النصوص. ومن أجل معرفة هذه النظرية بدقة وتقييمها، يجب مراجعة تلك النظريات التي تعتبر الأساس لنظرية تعدد القراءات. ومن هنا سوف نلقي نظرة عابرة على المسار التاريخي لظهور علم التفسير عند المفكرين المسلمين، وأيضاً عند المفكرين الغربيين، ثم نشرح نظريات ونتائج كل واحد منها ـ خاصة الهرمنيوطيقا الفلسفية ـ وأخيراً نقيّم تلك النظريات.

تاريخ المسألة

مسألة تفسير النصوص، سواء النصوص الدينية، والتاريخية، والفلسفية، والعلمية، وغيرها، وتبيين مقصود المتكلم، من المسائل التي اهتم بها الإنسان وشغلت ذهنه على طول التاريخ فالسعي وراء كشف الغموض عن معاني الكلام والكتابة، وخاصة كشف النقاب عن الرموز والأسرار التي تكتنفهما ليست مسألة جديدة بل هي ضاربة في أعماق التاريخ. وأما لدى المسلمين فما إن بزغت شمس الإسلام حتى بدأ اهتمام المسلمين بتفسير القرآن الكريم، وتبيين سنة النبيﷺ سواء كانت كلاماً، أو سلوكاً صادراً عنهﷺ، فنشأ في مجال القرآن الكريم علم جديد أُطلق عليه اسم "التفسير". وأما السنة فرغم إهمالها لفترة من الزمن بسبب شعار "حسبُنا كتاب الله" لكنها عادت إلى دائرة الاهتمام بعد أن تغيرت الظروف شيئا فشيئا، وبدأ تفسير السنة والتعمق في معانيها يحضى بالاهتمام أيضا. وأخيراً وجد المسلمون أنفسهم أمام مجموعة كبيرة من المصادر يتطلّب فهمها تعلُّم قواعد وأصول منطق الكلام. وهذه القواعد والأصول جُمعت في علم آخر وهو علم "أصول الفقه". وقد سعى علماء المسلمين شيعة وسنة إلى فهم حقائق القرآن والسنة، ومن أجل تحقيق هذه الغاية بدأوا بدراسة هذه الأصول والقواعد التي يعتمد عليها العقلاء في فهم الكلام والكتابة بل وحتى الإشارات. وتفيد الشواهد التاريخية، ونتائج البحث والتحقيق أن للشيعة دوراً بارزاً في هذا المجال، بل يمكن القول بأن الشيعة هم من أسس

وابتكر علمي التفسير وأصول الفقه[1]، وأن تطور علم الأصول مدينٌ للجهود العظيمة التي بذلها أتباع أهل البيتعليهم السلام. وفي القرون الأخيرة شهد هذا العلم توسعا وتطورا كبيرين، وحضي بالاهتمام في مجالات العلوم اللسانية، وفلسفة اللغة، والعلوم المشابهة.

علم تفسير النصوص في الغرب

شهد علم تفسير النصوص في الغرب تحولات جذرية. وقد مرَّ بثلاث مراحل على الأقل.

١ ـ الهرمنيوطيقا الكلاسيكية

قبل الدخول في البحث عرِّف المصطلحات التالية:

الهرمنيوطيقـا..

....

البروتستانتية ونهضة الإصلاح الديني ....

....

عصر التنوير ....

....

الحركة الرومانسية (الرومانتيكية) ....

....

[1] - راجع: السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، وأيضاً نفس المؤلف، الشيعة وفنون الإسلام.

يرجع تاريخ تفسير النصوص في الغرب كعلم مدوّن ومنظّم إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي، ففي عام ١٦٥٤ ألّف (دان هاور) أول كتاب في تفسير النصوص في الغرب، حمل عنوان "الهرمنيوطيقا" ونُشر آنذاك. ووفقا لرؤية دان هاور فإن علم تفسير النصوص أو الهرمنيوطيقا الكلاسيكية منهج خاص لتفسير النصوص. وفي هذا المنهج الخاص تعتبر الهرمنيوطيقا العلمَ الكاشف عن قواعد وأصول تفسير النصوص، وفي الواقع هي منطق الكلام. وعلى أساس هذا الفهم فإن الهرمنيوطيقا، أو علم تفسير النصوص، يوفر الأسلوب الصحيح لفهم النصوص، ويضع قواعد ترفع الإبهام والغموض عن النصوص الغامضة. وفي عصر النهضة حيث ساد الاهتمام بتفسير النصوص المقدسة، رفض بعض المفكرين مرجعية الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، ففتح علم تفسير النص باباً جديداً أمامهم لفهم النصوص المقدسة، ووضع بين أيديهم أصولا وقواعد منظَّمة لذلك، وفي الحقيقة قدم لهم منطقاً وأسلوباً لفهم النص. وفي تلك الحقبة انفصل كثير من الأشخاص عن الكنيسة الرسمية[1] تحت تأثير الحركات الإصلاحية التي نشأت عن تيار الإصلاح الديني والحركة البروتستانتية المسيحية، فأسسوا كنائسهم الخاصة، وأصبحت لهم مراسم وطقوس دينية مستقلة. ورأوا أنهم بحاجة إلى قواعد وأصول من أجل فهم الكتب المقدسة. وفي الواقع فإن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية كانت استجابة لهذه الحاجة التي نشأت في عصر التنوير.

---

١ - على خلاف ما تراه المسيحية التقليدية من أن الكنيسة هي المرجع الرسمي لتفسير النصوص الدينية والكتاب المقدس، يرى الإسلام أن عامة المسلمين يجوز لهم الاستفادة من الظواهر مع رعاية الأساليب والقواعد العقلائية للحوار.

لقد تأثّرت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية بشدة بالمفكرين المتنورين[1]، وبالتيار العقلاني في عصر التنوير. ولقد أصرَّ المتنورون على إمكانية فهم كل شيء، وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى جميع الحقائق. ومن أجل الوصول إلى عملية الفهم ينبغي العثور على منطق وأسلوب الفهم في كل مجال بما يناسبه، وحينئذ يصير من الممكن تحقق الفهم الصحيح والإدراك السليم. وقد تأثر علماء تفسير النصوص بهذه النظرية فآمنوا بأن فهم النصوص أمرٌ ممكنٌ وفي متناول الإنسان، وأن الفهم عملية عادية لا تحتاج سوى إلى تطبيق القواعد والأصول، ورفع الموانع التي هي عبارة عن أنواع الغموض الذي يقف أحيانا في طريق عملية الفهم في بعض النصوص. وعليه فإن وجود المانع يعتبر أمراً غير طبيعي وغير عادي، وأما عملية الفهم فهي أمرٌ طبيعي وعادي[2].

سؤال:

١ ـ اشرح أولا مصطلحات "محورية النص" أو "محورية المفسر" أو "محورية المؤلف"، ثم وضّح ما هو الاتجاه الذي تبنته الهرمنيوطيقا الكلاسيكية، وهل هو محورية النص، أو محورية المفسر، أو محورية المؤلف؟

....

---

١ - Enlightenments.

٢ - Richard E. palmer, Hermeneutics (USA: Northwestern university press, ١٩٦٩) p. ٣٤.

٢ ـ الهرمنيوطيقا الرومانسية

سيطرت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية في مجال تفسير النصوص حتى أواخر القرن الثامن عشر، وفي القرن التاسع عشر نشأت نظرية بديلة تتضمن أمورا مختلفة عن الكلاسيكية، لكنها تعتمد ذات التعاليم. وصاحب هذه النظرية هو فريدرك شلير ماخر (١٧٦٨ – ١٨٣٤) عالم الكلام الألماني، ومشيِّد أركان الليبرالية الدينية.

تأثرت نظريته بالتيار الرومانسي؛ ومن هنا قد يُطلق على هرمنيوطيقيته "الهرمنيوطيقا الرومانسية". ولقد تحدى الرومانسيون عقلانية عصر التنوير، وآمنوا بأن الوصول إلى الحقيقة أمر صعب. ومن هنا فعلى كل مفكّر أن يعرض عن الأمل الساذج بالوصول السهل إلى الحقيقة، وأن يضع نصب عينه إمكان سوء الفهم. إن شلير ماخر الذي آمن بالاتجاهات الرومانسية في فهم النصوص رأى أن فهم النصوص أمر صعب وأن سوء الفهم أمر طبيعي يمكن حصوله دائما، مخالفا في ذلك رؤية الكلاسيكيين. ويرى شلير ماخر أن عملية الفهم مضافا إلى اشتراط معرفة اللغة وقواعدها فيها وهو ما أسماه بـ"التفسير النحوي"[١]، يشترط فيها أيضا أمرٌ آخر وهو عبارة عن التفسير النفسي أو التقني[٢]. ومراده من التفسير النفسي أو التقني هو أنه يجب على المفسِّر أن يصل إلى شخصية المتكلم أو الكاتب، وأن يعيد بناءها ثم يحدس ما هو مراده. وعلى هذا يجب على المفسِّر أن يكون ملمّا بقواعد اللغة، وأيضا عليه أن يحدس ويتنبأ بمقصود المتكلم أو الكاتب من خلال

١- grammatical.

٢- technical.

إعادة بناء شخصيته. وبما أن إعادة بناء شخصية الكتاب والحدس بمراده أمر صعب وغالبا ما يكون تقريبيا، فإن فهم النص بدوره سيكون صعبا، وعادة ما يبتلي المفسِّر بسوء الفهم. ومن جهة أخرى فإن المفسرين الذين فسَّروا الكتاب المقدس، وكتب القدماء كأفلاطون، دون امتلاكهم عنصر التنبؤ، لم يستطيعوا الوصول إلى روح تلك النصوص. ثم يعرض شواهد على هذا الأمر.

> تبتني هرمنيوطيقية شلير ماخر على إعادة بناء شخصية المؤلف، ومشاركته في تجربته، والتنبؤ بمقصوده، وهي ترى محورية المؤلف، ومحورية النص معاً.

ثم جاء المفكر الألماني ويلهلم دلتاي (١٨٣٣ – ١٩١١) فتبنى نظرية شلير ماخر وأكد على مسألة استثمار الجانب النفسي، أي التفسير التقني عن طريق عنصر الحدس والتنبؤ، بل ادعى ما هو أكثر جرأة؛ حيث قال بأن الهدف من التفسير هو إعادة إحياء تجربة المؤلف[١]. وأيضا وسّع دلتاي من نطاق الهرمنيوطيقا، فهو يرى أنها لا تقتصر على النصوص، والكلام الشفوي، بل تشمل جميع الأعمال والنشاطات البشرية، من قبيل مصنوعات الصانع، وألحان الموسيقي، ولوحات الرسام، وكل موضوع يمكن تفسيره، ويتجلى فيه مقصود مبدعه. وبهذا تشمل هرمنيوطيقا دلتاي جميع العلوم الإنسانية والتاريخية. ويرى دلتاي أنه على الهرمنيوطيقا تمهيد الأرضية لقراءة وتفسير التاريخ، والثقافة الإنسانية بنحو عام. ومن هنا آمن بالتفكيك بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وذهب إلى عدم استعمال أسلوب ومنهج البحث المتبع في العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية، بل

١ - استعمل مصطلح Nacherlebnis ليدل على إعادة إحياء التجربة.

يجب التفكيك بين هذين المجالين، وأن يستخدم في كل منهما أسلوبه ومنهجه الخاص به. فاستطاع بذلك إعادة هيكلية اعتبار ومكانة العلوم الإنسانية التي أصيبت بالضعف، وذلك عن طريق التفرقة بين أساليب البحث في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وأيضا عن طريق تنقيح منهج عام لجميع العلوم الإنسانية. ونكتفي بهذا المقدار هنا لأن التوسع في هذا الموضوع يحتاج له مجال آخر[1].

سؤال:
١ ـ هل يمكنك بملاحظة ما تقدم أن تذكر أهم أوجه الاشتراك بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكية، والهرمنيوطيقا الرومانسية.
٢ ـ هل تعتمد الهرمنيوطيقا الرومانسية محورية المفسِّر، أو محورية النص؟ ولماذا؟

نظراً لأهمية البحث ينبغي أن ننبه في الإجابة عن السؤال الأول إلى أنه رغم وجود الفوارق بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والهرمنيوطيقا الرومانسية، إلا أنهما يشتركان في أمر أساسي وبنيوي وهو أنهما يضعان بين أيدينا أسلوب أو منطق الخطاب وأسس وقواعد التفسير. وأما الفارق الأساسي بين الهرمنيوطيقا الرومانسية والهرمنيوطيقا الكلاسيكية فإنما هو في إدخال عنصر التنبؤ والحدس لمعرفة مقصود المتكلم؛ كما أن اختلاف هرمنيوطيقية دلتاي عن شلير ماخر يكمن في أنها توسِّع دائرة علم التفسير من الكلام والكتابة ليشمل جميع أعمال الإنسان، ولا يوجد اختلاف بينهما في الأسلوبية، بل هما يشتركان في كونهما أسلوباً.

ولاتفاق جميع أتباع الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية على الأسلوبية، نترك التعرض للغموض والإشكالات والأسئلة التي تواجهها الهرمنيوطيقا وخاصة الهرمنيوطيقا الرومانسية، ونبحث في أن النص الواحد

١ - راجع: وين براودفوت، "الهرمنيوطيقا والبراغماتية" ترجمة محمد حسين زاده في: كيهان الثقافية [كيهان انديشه]، ١٩٩٨ ميلادي، العدد ٨٠

هل توجد له قراءة واحدة، أو قراءات متعددة على ضوء هاتين النظريتين في الهرمنيوطيقا، وكذلك على ضوء نظرية المفسرين وعلماء الأصول المسلمين في مجال تفسير النص.

نتائج النظرية المذكورة

وفقا لجميع المباني المتقدمة فإن النص ليس له أكثر من تفسير واحد، ولا يحتمل أكثر من تفسير وقراءة. وطبعا يمكن ملاحظة النص مستقلا عن المؤلف وقصده، وإدعاء إمكان تعدد قراءاته بل لا تناهيها، والتلاعب بمعانيه بطريقة لا حدود لها، لكن طريقة العقلاء هي أنهم في العادة يريدون من النصوص معنىً محدداً.

أدلة محدودية القراءات:

١ ـ إذا كان من الضروري في منطق تفسير النصوص إدراك وفهم قصد المؤلف، فيجب أن نلتزم بأن له مقصوداً معيناً من النص أو الكلام الصادر عنه؛ ومن هنا لا يكون أي فهم وتفسير كاشفا عن مقصوده. وعلى هذا فإن أخذ قصد المؤلف بعين الاعتبار يؤدي بنا إلى حقيقة أن المؤلف قصد معنى معيناً، وعلى المفسر بذل الجهد للوصول إليه متبِّعا القواعد العقلائية في فهم الخطاب. وعلى هذا الفرض لا يحتمل النص معاني متعددة وقراءات متنوعة، بل يتحدد بمعنى معين واحد. وطبقا لهذه الرؤية القائلة بضرورة ملاحظة قصد ومراد المؤلف، يكون كل مؤلف يكتب، ومتكلم ينطق، لا يريد سوى إيصال المعاني المعينة التي يريد إفهامها بما يختاره من جمل يكتبها أو ينطق بها. وعليه كيف يمكن – وفقا لهذه الرؤية – أن يُقال بأن للنص قراءات متنوعة ومتعددة، فضلا عن أن يقال بأن له قراءات غير محدودة؟

٢ ـ حتى لو قلنا بعدم ضرورة ملاحظة قصد ومراد المتكلم، وذهبنا إلى محورية النص فقط ـ كما هو حال بعض النصوص ـ مع ذلك لا يمكن القبول بالقراءات المتعددة واللامتناهية، بل يلزم القول بمحدودية معاني النص؛ وذلك لأن الألفاظ والمعاني بينهما ترابط وعلاقة خاصة، وهذه الترابط يوجب أن لا يكون للفظ أي معنى كان.

ولكي يتضح الدليل الثاني ينبغي إضافة هذه الفكرة وهي: إن معاني الألفاظ والمصطلحات في كل لغة لا تتبع الأذواق أو التوافقات الفردية، فأهل اللغة لا يتقبلون التصرف الفردي والذوقي الخاص في وضع الألفاظ للمعاني واستعمالها. ولا يختص هذا الأمر باستعمال الألفاظ في معانيها الحقيقية، بل يشمل الاستعمال المجازي أيضا. فلا يمكن أن يراد أي معنى مجازي أو كنائي من أي لفظ كان. فمجال المعاني هذا ليس مطلق العنان، بل له أُطُر وقواعد خاصة. وفي هذا المجال يؤكد أحد علماء الأصول على وجوب وجود المناسبة المصححة في الاستعمال المجازي، ولا يمكن لأي لفظ ومعنى أن يوصل إلى أي معنى مجازي يشاءه المتكلم، ويروي هذه القصة لتقريب الفكرة فيقول: ذهبت لعيادة مريض فسألته عن حاله، فأجابني قائلا: لقد أصبح لساني مثل الشارع. فما هو مراده؟ وهل كان يقصد أن لسانه أصبح طويلا مثل الشارع الطويل، أو عريضا مثله، أو مليئا بالحفر؟ فلما سألته عن المعنى الذي أراده، أجابني أن لساني أصبح جافا مثل أرض الشارع. وهنا نتسائل: ما هي المناسبة بين الشارع وجفاف لسان المريض؟ ومن الواضح إذن أننا إذا تجاهلنا القواعد الخاصة في الاستعمال المجازي والاستعارة والكناية فسوف لا يقتصر الأمر على عدم فهم المعنى المقصود من النص أو الكلام، بل سيكون النص أو الكلام مستهجناً وركيكاً. وبهذا يثبت أنه حتى في باب المعاني المجازية عادة ما يكون للنص والكلام قراءة خاصة ومعنى محدّد، ولا يمكن إرادة أي معنى من أي لفظ كان.

أسس المدافعين عن نظرية القراءات المتعددة أو اللامتناهية

لقد جاءت نظرية "تعدد القراءات أو عدم تناهيها" كنتيجة للنظريات الخاصة في الثقافة والفكر الغربي المعاصر. فقد راجت في القرن العشرين نظريات متعددة في أوساط المفكرين الغربيين، يمكن عدُّ كل منها أساسا لهذه النظرية. ولعل أهم هذه النظريات هي الهرمنيوطيقا الفلسفية. وإلى جانب الهرمنيوطيقا الفلسفية تبنى هذه الرؤية أتباع نظريات أخرى من قبيل أتباع النظرية التفكيكية، والتأسيسية، وأتباع النقد الأمريكي الحديث. ويتفق هؤلاء على محورية المفسر، واستقلال معنى النص عن مقصود المؤلف، وبالنتيجة يتمسك هؤلاء بتعدد القراءات وعدم تناهيها. وجميع النظريات المذكورة على اختلافها تشترك في الأمور المتقدمة. ولقد وصل هؤلاء إلى نتيجة تعدد القراءات وعدم تناهيها عن طريق نظريات خاصة وطرق مختلفة، واستدلوا على ادعائهم بأدلة خاصة، نذكر هنا نموذجا لذلك لدى أتباع النقد الأدبي الحديث حيث يرى هؤلاء بأن مقصود المؤلف ليس في متناول أيدينا، ولا يمكننا الوصول إليه، ولا يعتبر معيارا لتقييم الأثر الأدبي أو الفني، فالنقد والتفسير يجب أن يعتمد على العناصر الداخلية للنص. فانطلق أتباع النقد الأدبي الحديث في أمريكا من هذه الرؤية ليصلوا إلى هذه النتيجة[١].

وأما البنيويون فقد كانت لهم رؤية أخرى تجاه هذه القضية. فهؤلاء يرون أن النص كالوثيقة التاريخية يتكون من عدة مجموعات من الرموز. ويرون أن التفسير ما هو إلا فك تلك الرموز. ولا دور لذهن المؤلف وقصده

---

١ - ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية، ترجمة مراد فرهادبور (طهران، ليكل، ١٩٩٢) ص ٢ وأيضا Plato W. K. Wimsatt the International Fallacy (in Authorship from .٩٠to the Postmodern, s. Burked), P.

في هذه الرموز والكشف عنها. ويرون أن النصوص شبيهة بالأقفال ذات الرموز يمكن فتحها من خلال معرفة رمزها بدون أية حاجة إلى معرفة صانعها وقصده[١]. ويؤكد "رولان بارت" البنيوي الفرنسي في مقاله "موت المؤلف" على فكرة ولادة مفسِّر النص وقارئه، ويوصي بترك المؤلف[٢].

والحاصل هو أن البنيويين، والتفكيكيين، وأتباع النقد الأدبي الأمريكي الحديث، والهرمنيوطيقا الفلسفية، رغم اختلاف نظرياتهم إلا أنهم متفقون على تجاهل دور المؤلف، والتأكيد على دور المفسر.

بما أن أشهر النظريات المتقدمة هي الهرمنيوطيقا الفلسفية، فمن الضروري أن نوضحِّها[٣]، ونبيِّن ما تختلف به عن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية، وذلك لما يترتب عليها من نتائج كثيرة أحدها بحث القراءات، وسوف نبحثها في الفصل القادم بحوله تعالى.

للمطالعة:

١ ـ ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية [حلقه انتقادي]، ترجمة مراد فرهادبور.

٢ ـ أحمد واعظي، مدخل إلى الهرمنيوطيقا [درآمدي بر هرمنوتيك].

١- ديفيد كوزنز هوي، المصدر المتقدم، ص ٣١٥.

٢- W. k Wimsatt. Ibid, p.١٢٦.

٣- جدير بالذكر أن تحليل الهرمنيوطيقا الفلسفية وتقييم تعاليمها، سوف يوضِّح موقف هذا الكتاب من النظريات الأخرى الشبيهة بها التي تتبنى تعدد القراءات وعدم تناهيها.

٣ ـ مهدي هادوي طهراني، الأسس الكلامية للاجتهاد [مباني كلامي اجتهاد]، ص ١٠٠ -٢٩٣.

٤ ـ وين براودفوت، "الهرمنيوطيقا والبراغماتية" ترجمة محمد حسين زاده في: كيهان الثقافية [كيهان انديشه] ، العدد ٨٠

٥ ـ كتاب النقد [كتاب نقد] شتاء ١٩٩٧، وربيع ١٩٩٨، العدد ٥ و ٦.

أسئلة:

١ ـ اذكر باختصار تاريخ التفسير لدى المسلمين.

٢ ـ اشرح نقاط التمايز بين الهرمنيوطيقا الرومانسية، والهرمنيوطيقا الكلاسيكية.

٣ ـ أذكر نقاط الشبه بين الهرمنيوطيقا الرومانسية، والهرمنيوطيقا الكلاسيكية.

٤ ـ ما هي ميزات وخصائص الهرمنيوطيقا الرومانسية؟

٥ ـ ما هي ميزات وخصائص الهرمنيوطيقا الكلاسيكية؟

٦ ـ وضّح اختلاف النظر بين دلتاي وشلير ماخر في الهرمنيوطيقا.

٧ ـ اذكر أسس نظرية تعدد القراءات، ثم اذكر وجه الاشتراك بينها.

٨ ـ لماذا تستحيل القراءات اللامتناهية للنص؟ اذكر دليلين على ذلك.

للتحقيق:

١ ـ ما هو الفرق بين البنيوية والتفكيكية؟

٢ ـ ما هو الفرق لدى دلتاي بين أسلوب البحث في العلوم الإنسانية، وأسلوب البحث في العلوم التجربية؟ ولماذا لم يتحد أسلوب البحث فيهما؟

٣ ـ انقد الهرمنيوطيقا الرومانسية.

٤ ـ ما هو الارتباط بين عنصر التاريخية مع الهرمنيوطيقا الرومانسية؟

الفصل الخامس

نظرية القراءات المتعددة للدين وأسسها

(٢)

كما أن للفكر، سواء التعريف منه أو الاستدلال، قواعد وأصول مجموعة في علم المنطق، فكذلك لفهم وتفسير الخطاب كلاما أو كتابة قواعد وأساليب يمكن أن نُسمّيها "منطق الخطاب العقلائي". وهذه القواعد يستعملها كل شخص سواء كان ملتفتاً إليها أم غافلا عنها؛ حتى المدافعون عن نظرية تعدد القراءات. والشاهد على ذلك هو: اننا نتسائل هل يسمح هؤلاء للآخرين أن يفهموا نظرياتهم وفقا للمعلومات القبلية أو البناء والتركيب القبلي أو الأحكام المسبقة، أم أنهم يرفضون ذلك؟!

كانت لنا في الفصل السابق إطلالة عابرة على تاريخ نشوء علم التفسير لدى المفكرين المسلمين والغربيين، وذكرنا باختصار نتائج نظرية محدودية القراءات وأدلتها، وفي الختام ذكرنا أدلة المدافعين عن نظرية تعدد القراءات أو عدم محدوديتها، ومنهم المدافعون عن الهرمنيوطيقا الفلسفية. والآن نبدأ البحث بالهرمنيوطيقا الفلسفية.

الهرمنيوطيقا الفلسفية

الهرمنيوطيقا الفلسفية اتجاه خاص في مسألة الفهم والتفسير يختلف اختلافا جذريا عن الهرمنيوطيقية الكلاسيكية والرومانسية، حيث تسعى

الهرمنيوطيقا وفقا لهذين الأسلوبين إلى كشف قواعد تفسير وفهم النصوص؛ وبعبارة أشد اختصارا نقول إن الهرمنيوطيقا هي منطق الخطاب. لكن وفقا للهرمنيوطيقا الفلسفية فإن الهرمنيوطيقا ليست أسلوبا أو منهجا ولا أمراً معرفيا، بل هي أمرٌ فلسفي؛ بمعنى أن هذه النظرية تحلل ظاهرة الفهم تحليلا فلسفيا. إذن وفقا لهذا الاتجاه سوف ترتقي الهرمنيوطيقا من كونها منهجا في إطار علم المنهج ونظرية المعرفة، لتدخل إلى عالم الفلسفة وتصبح فلسفة بنفسها.

تختلف الهرمنيوطيقا الفلسفية عن الهرمنيوطيقا الرومانسية و الهرمنيوطيقا الكلاسيكية: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية تعتبران أسلوبين أو منهجين ومنطقين للخطاب، أما الهرمنيوطيقا الفلسفية فهي ليست أسلوبا ولا أمراً معرفياً.

نشأت الهرمنيوطيقا الفلسفية في أوائل القرن العشرين إثر الجهود الفلسفية لمارتن هيدجر. ومن أهم آرائه أن الفهم الإنساني أمر تاريخيٌ ومتحرك غير ثابت، يلعب البناء والتركيب المسبق دورا أساسيا في تكوُّنه، وبدونه لا يحصل الفهم أو المنهج. ويكتسب الفهم والتفسير معناهما داخل الأذهان والبناء والتركيب المسبق المتكوِّن.

وجاء بعد هيدجر تلميذه هانز جورج غادامر ليتم مشروعه الفلسفي، مستفيدا من آرائه وخاصة الأمرين المتقدمين. ويرى غادامر أن الإنسان، والتاريخ، والفن، والتقاليد[١] كلها أمور لا يمكن الاستعانة بالأسلوب أو

١. tradition -

المنهج لإدراك حقيقتها. ويرى أن الأسلوب إنما يكون نافعاً في الموارد التي يمكن جعلها موضوعاً للمعرفة، وهذا أمر مع التسامح ممكن في مجال الموجودات الطبيعية. أما الأمور التاريخية والظواهر الإنسانية فلا يمكن جعلها موضوعا للمعرفة؛ لأنها أمور تاريخية متحركة ومتغيِّرة، ولا يمكن التعامل معها كأمور منتهية، لتتم معرفتها. مضافا إلى أن الفهم الإنساني يتشكل في إطار الأحكام المسبقة، والمعلومات القبلية، والبناء والتركيب القبلي. ولا يمكن للإنسان الوصول إلى الفهم والتفسير دون هذه العوامل. وعليه فالأحكام المسبقة أو المعلومات القبلية ليست أنها لا تقف مانعا أمام عملية الفهم فحسب، بل هي ضرورية لتحقق الفهم، ويلعب الأفق الذهني للمفسِّر دوراً أساسيا في تحقق الفهم[١].

سؤال:

على ضوء ما تقدم اذكر أهم خصائص الهرمنيوطيقا الفلسفية:

١ - ....

٢- ....

٣- ....

إنجازات الهرمنيوطيقا الفلسفية في مجال فهم النص

حققت الهرمنيوطيقا الفلسفية الكثير من الإنجازات، أهمها في مجال فهم وتفسير النص ما يلي:

---

١ - H. Gadamer, Truth and Method (the contium publishing company, ١٩٩٤) p. ٣٧٢.

١ ـ تعتمد ظاهرة التفسير على محورية المفسِّر، وليس على محورية النص، أو محورية المؤلف. ومن هنا لا يكون الهدف الأساسي من التفسير هو فهم مقصود المؤلف، بل المؤلف نفسه هو أحد قرّاء النص، ويمكنه أن يحصل على فهم جديد للنص من خلال ما يستجد له من أحكام مسبقة ومعلومات قبلية.

٢ ـ إن فهم النص ناتج عن امتزاج الأفق الذهني للمفسر مع أفق المعنى في النص. ومن هنا فإن فهم النص ليس خطابا أحاديا، بل هو حوار وخطاب ذو طرفين، أحدهما المفسِّر بما يمتلكه من ذهنية وأفق للمعنى، والآخر النص وأفق المعنى الذي يشتمل عليه. وذهنية المفسِّر وأحكامه المسبقة هي التي تخلق عملية الفهم، لا أنها ليست مانعة عنها بل هي ضرورية لحصولها. نعم، على المفسر في نفس الوقت أن يجتنب الأحكام المسبقة التي تؤدي إلى سوء الفهم.

٣ ـ إن عملية تفسير النص وفهمه عملية لا تنتهي عند حد؛ وذلك لأن الإنسان يمكن أن يكتسب معلومات قبلية وأحكاماً مسبقة جديدة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النص نفسه يتحمّل معاني وتفسيرات لا متناهية.

٤ ـ إن كل قراءة وفهم للنص معتبر. وليس هناك معيار للحكم على القراءات وأنواع الفهم وتمييز الصحيح من الخطأ، كما أنه ليس من الممكن وجود فهم معين من النص مطابق للواقع؛ إذ كيف يمكن حصول فهم معين ومطابق للواقع وتمييز الفهم الصحيح عن الخطأ مع أن عملية الفهم تتوقف على ذهنية المفسر وأفق المعنى الذي يحمله؟

٥ ـ النتيجة هي أن هناك نسبية في فهم النصوص، وأن جميع القراءات والتفاسير معتبرةٌ. ويمكن القول بأن أهم إنجازات الهرمنيوطيقا الفلسفية هي

نسبية الفهم، وأن كل فهمٍ متأثرٌ بالأحكام المسبقة، والمعلومات القبلية للمفسر، وبما أن الأحكام المسبقة والمعلومات القبلية بدورها متأثرة بالتقاليد والتاريخ، والتاريخ والتقاليد في حالة تغيّر وتبدل مستمر؛ من هنا يكون كل فهم وتفسير متغيّراً ونسبياً.

مناقشة الهرمنيوطيقا الفلسفية

إن مناقشة نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية وتقييم نتائجها يضع بين أيدينا ملاحظات مثيرة، نشير هنا إلى أهمها:

١ ـ إذا كان كل فهمٍ متحولا وسيالاً، فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية وأراءها، وبالتالي آراء هيدجرٍ وغادامر حول حقيقة الفهم ستكون نسبية ومتغيّرة؛ لأنها أيضا ناشئة عن الأحكام المسبقة والبناء القبلي لديهما. فلماذا يتعامل مع ما تتبناه الهرمنيوطيقا الفلسفية وأرائها على أنه مطلق وثابت؟

ويمكن صياغة الإشكال بعبارة أدق بأن يقال: إن هذه النظريات والآراء متناقضة مع نفسها (self – contradiction) تنقض نفسها بنفسها. فإن القضايا القائلة: "كل فهم ناشئ من ذهنيّة المفسِّر"، و"كل فهم نسبي"، و"الفهم ينشأ من امتزاج الأفق الذهني للمفسر، مع أفق معنى النص"، وغيرها، تشمل هذه القضايا نفسها، ومعنى ذلك هو أن الفهم في هذه القضايا نسبيٌّ ومتغيرٌ. ولازمه هو أن بعض أنواع الفهم مطلقٌ، وثابت، وليس متأثراً بالمعلومات القبلية[1].

---

١ - ربما يُشكل على هذا الاستدلال بأن القضايا المذكورة هي من اللغة الفوقية (meta- *language*) فهي ليست ناظرة إلى نفسها، وإنما تتحدث عن غيرها فقط، ومن هنا يرتفع التناقض.

وفي مقام الجواب نقول: أولا: إن نظر القضية إلى نفسها ليس أمرا اعتباريا يتبع الذوق والرغبة، كما أن شمول الحكم في القضايا الحقيقية لكل فرد محقق أو مقدر ليس تابعا للذوق، فعلى سبيل المثال الأحكام التي في قضية: "مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة" أو "كل عدد إما ⇦

النتيجة: اتضح من الإشكال الأول الموجّه لأتباع الهرمنيوطيقا أن تعاليمهم متناقضة فيما بينها، وتبطل نفسها بنفسها.

٢ ـ إن الهرمنيوطيقا الفلسفية في الوقت الذي ترى أن المعلومات القبلية والأحكام المسبقة ضرورية لكي يتحقق التفسير والفهم، ترى في نفس الوقت أن بعض المعلومات القبلية والأحكام المسبقة توجب سوء الفهم، وتوصي باجتناب هذا النوع من المعلومات والأحكام. وهنا نسأل هل هناك

⇦

هو زوج أو فرد" أو "كل إنسان فان" تصدق على كل ما يسمى "إنسان" أو "عدد" أو "مثلث". ومن هنا فإن الادعاء القائل "كل فهم ناشئ عن ذهنية المفسر" أو "كل فهم نسبي" هي قضايا، والقضية من أقسام العلم الحصولي. وعندئذ يأتي هذا السؤال: كيف يتحقق فهم هذه القضايا؟ وهل هو فهم نسبي وناشئ عن ذهنية المفسرٍ أم لا؟ وبهذا سوف يشمل إدعاؤهم كل فهم وكل قضية، وذلك لأن كل واحد من ادعائاتهم هو قضيةٌ، وفي الحقيقة هو نوع من الفهم والمعرفة، وعليه سيشمل تلك الإدعاءات أيضا. إذن لا يوجد دليل على استثناء فهم هذه القضايا من ادعائهم القائل بأن كل فهم نسبيٌ. وثانيا: لو سلَّمنا بأن هذه القضايا لا تشمل نفسها، وأنها ليست ناظرة إلى نفسها بل إلى غيرها، مع هذا يبقى السؤال مطروحا وهو: هل تعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفية، وتعاليم هيدجر وغادامر نوع من المعرفة والفهم وهل هي قضايا أم لا؟ إذا لم تكن فهما وقضية فماذا تكون، وما هو حكمها؟ وهل هي مستثناة من هذه الادعاءات، أو أنها مجرد اقتراح وتوصية؟ وحتى إذا قبلنا بأنها توصية أو اقتراح فماذا تعالج من مشكلة؟ وأخيرا هل أنها قضية أو فهم أم لا؟ فإذا كانت نوعا من الفهم والقضايا، فهل هي من الفهم الثابت ومن القضايا المطلقة أم أنها نسبية متغيرة أيضا؟ فإذا أجابوا بأنها نسبية فمعنى ذلك قبولهم بأن هناك فهماً ثابتاً ومطلقاً، وإن أجابوا بأنها مطلقة، فهذا اعتراف بوجود الفهم الثابت المطلق أيضا. وعلى أي حال سينتقض إدعاؤهم. والذي يبدو أن طرح هذا الإشكال ناشئ عن الخلط بين القضايا اللفظية والقضايا المنطقية.

معيار للتمييز بين هذين النمطين من القبليات، أي الأحكام المسبقة الضارّة التي تؤدي إلى سوء الفهم، والأحكام المسبقة التي تؤدي إلى الفهم الصحيح؟ وكيف يمكن صياغة وتقديم هذا المعيار؟

إن المدافعين عن الهرمنيوطيقا الفلسفية لم يقدموا معياراً، إلا أننا نناقش من يسعى للإجابة عن هذا السؤال قائلين: كيف يمكن تقديم معيار لتمييز التصورات والأحكام المسبقة المفيدة، عن الضارَّة مع أن كل معيار يُقدَّم هو بنفسه نوع من الفهم ناشئ عن المعلومات القبلية والأحكام المسبقة وذهنية صاحبه، فننقل الكلام إليه ونسأل: ما هو المعيار لإثبات أن هذه التصورات والأحكام المسبقة التي نشأ عنها هذا المعيار نفسه ليست ضارّة. ومن الضروري أننا هنا بحاجة إلى معيار، لكن ما هو هذا المعيار؟ وكل معيار نقدمه فهو ناشئ عن ذهنية صاحبه ومعلوماته القبلية وهكذا؛ إلى أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

لخّص الإشكال الثاني في سطرين.

....

....

٣ـ تؤكد إحدى تعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفية على عدم وجود معيار للحكم على الفهم والتفسير، وكل القراءات والتفاسير ـ وإن كانت غير متناهية ـ صحيحة ومعتبرة. ولا يمكن فهم النص بنحو يطابق الواقع. وهنا نسأل: هل يمكن وفقا لهذا الكلام أن يقال بأن بعض الأحكام المسبقة يؤدي إلى سوء الفهم، وبعضها الآخر يؤدي إلى الفهم الصحيح؟ وحسب

هذا الإدعاء كيف يمكن الوصول إلى الواقع لتمييز الفهم المطابق له عن الفهم غير المطابق؟

ما هو الفرق بين الإشكالين الثاني والثالث؟ بيّنه في ثلاثة أسطر.

....

....

....

٤ ـ إن القول بتعدد القراءات والتفسيرات، وإدعاء صحتها واعتبارها كلها دون وجود أي معيار يميّز الحق من الباطل والصحيح من الخطأ يستلزم النسبية المطلقة المنفلتة، وهذا لا يقبله أي مفكر، وإن النسبية في نظرية المعرفة مرفوضة كالشكاكية، وهي مستنقع يأبى الذهن السليم عن الوقوع فيه.

٥ ـ يبدو أنه قد وقعت أخطاء فادحة في التحليل الفلسفي للفهم وما نتج عنه ومن ذلك القول بتاريخية الفهم، فإن زمانية الإدراك وتاريخية الفهم وفقا لأصولنا الفلسفية تستند إلى الأدوات والخلفيات المادية للإدراك؛ أما ظاهرة الفهم والإدراك نفسها فهي ليست مادية بل مجردة عن المادة[١]. ومن هنا فإن التغير والتبدل الحاصل في الفهم ليس ناشئا عن زمانيته، بل له أسباب أخرى. وعليه فإن تغيُّر قضية "الشمس تدور حول الأرض" وتبدلها إلى نظرية "الأرض تدور حول الشمس" لها سبب أو أسباب أخرى، غير تاريخية الفهم وعدم ثباته[٢].

---

١ - هذه النقطة جديرة بالتأمل والتوسع فيها بحاجة إلى مجال آخر.

٢ - جدير بالذكر إن الإشكال الخامس موجّه لنقد أول الخصائص المعرفية الوجودية للفهم، أي التاريخية، والإشكالين السادس والسابع موجّهان لثاني خصائصه وهي استناد الفهم للهيكلية والبناء.

٦ ـ إن تصور تأثير "البناء القبلي" أو "المعلومة القبلية" في عملية الفهم والتفسير متأثر بنظرية الأفكار الفطرية لـ (كانت)[١] التي تقول إن الفهم يتشكل في حدود بعض المفاهيم والمقولات الأولية.

ويلاحظ عليه: أننا ندرك عن طريق التجربة الباطنية والعلم الحضوري بالذهن والأمور الذهنية أنه لا يوجد أي مفهوم ولا أي بناء ذهني في أذهاننا، ومن هنا يمكن إبطال هذه النظريات عن طريق العلم الحضوري.

٧ ـ إن الخاصية الأخرى التي أكدت عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية في مجال حقيقة الفهم هي اعتمادها على الافتراضات المسبقة والأحكام القبلية وذهنية القارئ والمتلقي، وعلى هذا تكون الأحكام المسبقة والذهنيات ليست فقط لا تقف مانعا أمام الفهم فحسب، بل هي ضرورية لتحقق الفهم. وهذا الادعاء بحاجة إلى بحث أوسع لا يستوعبه هذا المختصر. وسوف نلقي في البحوث الآتية نظرة على أقسام المعلومات القبلية ودورها في فهم النص. إلا أننا نذكِر هنا على نحو الإجمال بأن المعلومات القبلية على أقسام، والمعلومات التي لها دورٌ آلي من قبيل اللغة، والأدبيات، وعلم المنطق، وقوانين الحوار العقلائي، ضرورية في تحقق عملية الفهم، لكن لا ينبغي أبداً تجاهل دورها الآلي. والقسم الآخر من المعلومات المسبقة هي المعلومات الظنية التي ينبغي اجتنابها في عملية الفهم، وهي غالباً ما تعيق الفهم، وتحرف التفسير، وتؤدي إلى التفسير بالرأي.

---

١ - تعرضنا بشكل موسع لنظرية كانت مع تقييمها ونقدها في كتابات أخرى، يلاحظ: محمد حسين زاده، المعرفة الدينية والعقلانية، [معرفت ديني وعقلانيت] ص ٥٩ – ٨٢، ومصادر الفصل الثاني.

٨ ـ إن الرؤية التي تبنتها الهرمنيوطيقا الفلسفية في مجال تعدد القراءات وعدم تناهيها، وكذلك ذهابها إلى محورية المفسر بدلاً من محورية المؤلف أو النص، هي رؤية غير عقلائية. وهل يسمح المدافعون عن هذه النظرية وأمثالها بأن يفهم الآخرون نظرياتهم وفقا للمعلومات القبلية والأحكام المسبقة والبناء الذهني القبلي؟ طبعا الجواب هو النفي. والسرُّ في ذلك هو عدم معقولية تجاهل الأسس العقلائية الحاكمة في مجال الخطاب أثناء عملية فهم وتفسير الكلام والنص. بل كل شخص يستخدم تلك الأسس سواء كان ملتفتاً إليها أم غافلاً عنها. وبملاحظة ما تقدم بيانه لا يمكن تجاهل قصد المؤلف في بعض النصوص على الأقل؛ حيث أن الكتابة والكلام أداتان لإيصال مضمونٍ أو رسالة، ومن هنا لا يمكن القول بتعدد القراءات أو عدم تناهيها. بل حتى إذا أمكن تجاهل قصد المؤلف، لا يمكن القول بتعدد القراءات؛ لأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الألفاظ ومعانيها لا تأثير للأذواق فيه. وحتى في الاستعارة والاستعمالات المجازية لا يمكن أن يعبَّر بأي لفظ عن أي معنى كان.

النتيجة:

بملاحظة ما تقدم نصل إلى النتيجة التالية: إن نظرية تعدد القراءات تستند إلى أصول وأسس تواجه الكثير من الإشكالات. وأن دراسة كل واحدة من تلك الأسس والتعاليم توصلنا إلى بطلان نظرية تعدد القراءات. وأهون إشكال يوجه إليها هو أنها تؤدي إلى النسبية المنفلتة التي لا يقبلها أي عاقل. هذا مضافا إلى أن هذه النظرية تواجه بنفسها مشكلات وإرهاصات كثيرة أهمها أنها لا تنسجم مع أصول الخطاب والفهم والتفهيم العقلائي.

وقد واجه معارضوا نظرية تعدد القراءات عدة أسئلة عليهم الإجابة عنها، نذكر اثنين من هذه الأسئلة:

١ ـ ما هو دور المعلومات القبلية وأفق المعنى لدى القارئ والمفسِّر في عملية الفهم؟
٢ ـ لماذا يكون للنص الواحد تفاسير متنوعة رغم السعي المبذول للوصول إلى قصد المؤلف الجدي. [1]؟

وللإجابة عن السؤالين المتقدمين نقول:

١ ـ أقسام المعلومات القبلية وكيفية تأثيرها في عملية فهم النص

من الواضح أن كل قارئ أو مفسر للنص يحمل مجموعة من المعلومات القبلية والأحكام المسبقة، والرغبات والتوقعات الخاصة. ولا شك أن بعضها ليس فقط لا يضرُّ بعملية الفهم، بل هو ضروري لحصوله. وإنما تنشأ صعوبة في تحقق الفهم في الموارد التي يتم فرض المعلومات القبلية على معنى النص. ولتوضيح هذا الأمر ينبغي أولا أن نذكر أقسام المعلومات القبلية، ثم ننظر أياً منها يؤثر سلبياً في عملية الفهم، وأياً منها ضروري أو مفيد لحصوله.

---

١ - مضافاً إلى الانتقادات المتقدمة يمكن أن توجّه انتقادات أخرى، منها: كيف يمكنكم تفسير ظاهرة تغيير بعض الأفراد دينهم أو مذهبهم، رغم أنهم ما يزالون يلتزمون بالثقافة والتقاليد والأعراف الاجتماعية السائدة في مجتمعهم؟

أ) أقسام المعلومات القبلية

١ ـ المعلومات الآلية؛ من قبيل اللغة، والأدبيات، والمنطق، وقواعد الحوار العقلائي التي تشكل مقدمة للفهم.

٢ ـ المعلومات التي تمهِّد عملية استنطاق النص.

٣ ـ معلومات القارئ والمفسِّر حول شخصية المؤلف أو المتكلم؛ من قبيل معرفتنا بأن الشاعر الإيراني حافظ عارفٌ ومن أهل السلوك، وليس شاعرا متهتكا.

٤ ـ المعلومات القبلية اليقينية للمفسر والقارئ التي توضِّح المراد الجدّي للمتكلم؛ من قبيل معرفة القارئ باستحالة اتصاف الله سبحانه بالجسمية، فهي تساعد على فهم المراد الجدي من ظواهر بعض الآيات من قبيل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.

٥ ـ المعلومات القبلية الظنية التي تؤدي إلى التفسير بالرأي؛ من قبيل تفسير السموات السبع بأفلاك الهيئة البطليموسية.

ب) كيفية تأثير المعلومات القبلية في عملية الفهم والتفسير

١ ـ من الواضح أن وجود القسم الأول ضروري، ولا يتحقق الفهم بدونه. فمن الضروري العلم بأدبيات ولغة المتحدِّث وقواعد الحوار العقلائي، لكي نصل إلى فهم صحيح ومطابق للواقع.

٢ ـ أما القسم الثاني فهو مجرَّد ممهد إلى فهم أو استنباط واستخراج المعنى من النص، ولا يلعب دورا مضمونياً في تكوين معنى النص. فالمفسِّر والقارئ بما يمتلكه من أفق معنىً يقوم بطرح أسئلة على النص واستنطاقه،

ويحصل على الجواب منه. وتعتمد سعة أسئلته وشموليتها على سعة معلوماته.

٣ـ إن معرفتنا بشخصية المؤلف وأفكاره تساعدنا على حمل خطابه الرمزي على المعاني الصحيحة.

وذلك من قبيل كلمة "الكأس" و"الشراب" في شعر حافظ فاننا نحملها على الكناية عن المعاني العرفانية.

٤ـ إن وجود القسم الرابع ضروريٌّ لتحقق الفهم ومؤثر فيه. وبدون هذا القسم من المعلومات القبلية لا يمكن الوصول إلى فهم صحيح للنص[١].

٥ـ إن المعلومات القبلية الضارة بعملية الفهم هي فقط ما ورد في القسم الخامس. وإدخال هذا النوع من المعلومات القبلية بأي شكل كان يؤدي إلى الابتعاد عن الفهم الصحيح للنص. وتفسير النصوص استنادا إلى هذه المجموعة من المعلومات القبلية يسمى "التفسير بالرأي"، وهو مذموم وممنوع في منطق الخطاب والحوار العقلائي.

٢ – أسباب اختلاف الآراء في فهم النص

علينا الآن الإجابة عن السؤال الثاني وتوضيح أسباب اختلاف الآراء في فهم النص بناءً على نظرية محدودية القراءات.

لقد نبَّهنا في بحث التعارض[٢] المتقدم إلى أن النص (الخطاب) ينقسم بلحاظ المضمون إلى قسمين: ١ـ النص (الصريح). ٢ـ الظاهر. وقلنا إن

---

١ - راجع: القسم الثاني من الفصل الثالث.

٢ - نفس المصدر.

النص هو ما لا تختلف فيه الآراء من حيث دلالته العقلائية سواء كان نصا دينيا أم غير ديني؛ لأن النص (الصريح) لا يحتمل وقوع الخلاف فيه. وعليه فالنصوص الدينية التي هي من هذا القسم لا يمكن وقوع اختلاف الآراء فيها. بل كل تشكيك فيها يتنافى مع العقل السليم والمنطق العقلائي. ومن هنا فإن اختلاف الآراء من حيث الدلالة ينحصر في الظاهر، ولا يقع في النص. هذا مضافا إلى إمكان وقوع الاختلاف في سند الأخبار الظنية. وبسبب اختلاف الرأي في السند يقع الاختلاف في الفتوى الفقهية.

ومن هنا يمكن اعتبار أهم أسباب اختلاف الرأي في فهم النص ما يلي:

أهم أسباب الاختلاف في فهم النص

١ ـ اختلاف الآراء المرتبط باعتبار النص: فإن الفقهاء قد يتفقون في دلالة ومعنى الرواية، ويستنبطون معنىً واحداً منها، لكنهم يختلفون في سندها؛ فيذهب بعضهم إلى أنها معتبرة السند، في حين يذهب بعض آخر إلى عدم اعتبارها من هذه الجهة. وهذا الاختلاف في الرأي يؤدي إلى الاختلاف في الفتوى.

٢ – اعتماد الظهور الشخصي بدلا عن الظهور العرفي: حيث أن المعتبر في الفهم الصحيح هو فهم العرف وأهل اللغة للنص. وأحيانا يظن القارئ أو المفسِّر أن ما فهمه من الألفاظ هو الظهور العرفي، بينما من الممكن أن يختلف فهمه عن فهم العرف وأهل اللغة لعدة أسباب منها عدم كونه من أهل تلك اللغة، أو تأثره بثقافات ولغات أخرى. فيؤدي هذا الأمر إلى اختلاف الآراء في الفهم[١].

---

١ - راجع: محمد حسين زاده، أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني] الفصل التاسع. وينبغي أن ننبه على أن هذا الفصل الذي كتبه العالم الفاضل الأستاذ واعظي يشتمل على موارد أكثر.

ملحق:

[١] مضافاً إلى الأسئلة المتقدمة، نواجه مسألة أخرى جديرة بالاهتمام وهي تعارض القول باشتمال القرآن على عدة بطون مع نظرية عدم تعدد القراءات. وللإجابة عن هذه المسألة ينبغي التنبيه إلى أن وجود المعنى الواحد كهدف للتفسير إنما ينفي تعدد المعاني التي تقع في عرض واحد، وأما أن يقصد المؤلف معاني طوليّة متعددة فهو أمر ممكن. وعليه فإن نظرية "محورية المؤلف" تنفي إمكانية أن يكون المؤلف أراد وقصد عدة معاني في عرض واحد، فلا بد من القول بصحة قراءة واحدة للنص، لكن مع ذلك يمكن أن يشتمل المعنى على بطون وأعماق من المعنى، أي أن هناك درجات من المعنى متناغمة فيما بينها، ويقع أحدها في طول الآخر، ويشكّل كل واحد منها باطنا للآخر ومستوى أعلى منه.

وبذلك يتضح إن ما جاء في بعض الروايات في باب اشتمال القرآن على بطون، لا يعني أبدا تقبّل تعدد القراءات في تفسير القرآن؛ لأن مشروعية تعدد قراءات النص تعتمد على عدم القبول بوجود معنى نهائي له، وكذلك الإيمان بإمكان تعدد المعاني في عرض بعضها البعض، بينما الإيمان بوجود عدة بطون لمعاني القرآن الكريم معناه وجود معاني طوليّة متناغمة مع ظاهر الآيات. (أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني] الفصل العاشر).

للمطالعة:

١ ـ محمد حسين زاده، أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني] الفصل التاسع والعاشر.

٢ ـ منهج فهم النصوص الدينية [روش شناسي فهم متون ديني] (ندوة)، مجلة المعرفة [مجله معرفت]، العدد ٢٤.

٣ ـ أحمد واعظي، مدخل إلى الهرمنيوطيقا [درآمدي بر هرمنوتيك].

أسئلة:

١ ـ عرِّف الهرمنيوطيقا الفلسفية واشرح تعاليمها.

٢ ـ ما هو وجه الاختلاف بين الهرمنيوطيقا الفلسفية، والهرمنيوطيقا الرومانسية والكلاسيكية؟

٣ ـ اذكر باختصار تاريخ الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٤ ـ وضِّح ثلاثة نتائج للهرمنيوطيقا الفلسفية في مجال الفهم، ثم انقدها.

٥ ـ كيف ولماذا تنتهي الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى النسبية؟

٦ ـ كيف تتناقض الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعاليمها مع نفسها؟

٧ ـ ما هو الإشكال العام على تعدد القراءات وأسسها؟ وضِّح ذلك.

٨ ـ ما هو دور المعلومات القبلية وأفق المعنى الذي يحمله المفسِّر في عملية فهم النص وفقا لرؤية معارضي نظرية تعدد القراءات؟

٩ ـ كيف يكون للنص تفاسير متنوعة وفقا لنظرية عدم تعدد القراءات؟

١٠ ـ ما هي مجموعة المعلومات القبلية المفيدة أو الضرورية لتحقق الفهم؟ وضِّح ذلك.

١١ ـ ما هي مجموعة المعلومات القبلية المؤثرة سلبا على عملية الفهم؟ وضِّح ذلك.

١٢ ـ ما هو المراد من التفسير بالرأي؟

تحقيق:

١ ـ من خلال مراجعة المصادر وخاصة أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني] الفصل العاشر، ابحث في سبب اختلاف الآراء في تفسير القرآن.

٢ ـ ما هو وجه اختلاف نظرية تعدد القراءات مع القراءات المتعددة للقرآن؟ وضِّح ذلك.

٣ ـ هل ينسجم وجود عدة بطون للقرآن مع نظرية تعدد القراءات؟ ولماذا؟ للإجابة عن هذا السؤال راجع الملحق.

الفصل السادس

التعددية الدينية

للشاعر جلال الدين الرومي أبيات من الشعر العرفاني باللغة الفارسية مضمونها:
ذات ليلة أتى جمع من الهنود بفيل فوضعوه في غرفة مظلمة، فاجتمع كثير من الناس لرؤيته، وبما أن الظلام كان دامسا والرؤية متعذرة أخذوا بتلمسه للتعرف عليه، فوقعت يد أحدهم على خرطومه فقال: هذا الموجود يشبه الميزاب. ووقعت يد الآخر على أذنه فقال: هذا الموجود مروحة. ومن هنا اختلفت أوصافهم له، ولو وضعنا في يدهم شمعة لزال عنهم الاختلاف، وكذلك عين الحس شبيهة بالتلمس باليد، لا تستطيع أن تصل إلى كل الحقائق[1].

التعريف:

التعددية الدينية[2]: نظرية كلامية في علم الإلهيات المسيحي في مجال تعدد الأديان، ترى أن جميع الأديان معتبرةٌ، وعلى حق، وتؤدي إلى الخلاص (النجاة). فالحقيقة وفقاً لهذه النظرية لا تختص بدين أو مذهب معيَّن، بل كل واحد من الأديان له نصيب منها، وهو طريق للوصول إلى الحق (The real). وعلى هذا فالتعددية الدينية نظرية في علم الكلام

---

١ - جلال الدين محمد البلخي، المثنوي المعنوي، الدفتر الثالث، ٧٩، ١٢٦٩.

٢ - التعددية (Pluralism) في اللغة هي التكثُّر، وفي الاصطلاح الثقافي الغربي تستعمل في عدة معاني في مجالات السياسة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، والفن، وغير ذلك.

المسيحي تبحث عن خلاص (نجاة) الإنسان في مشروعية جميع الأديان وحقانيتها، ومن خلال إيمانها بصحة جميع الأديان ترى أنها طُرُق للوصول إلى الحق. ولكي نتمكن من دراسة هذه النظرية بدقة، ينبغي أن نلقي نظرة عابرة على تاريخها، وأن نتعرف على الأسباب والظروف التي أدَّت إلى نشوئها.

قبل الدخول في البحث عرِّف المصطلحات التالية:
البروتستانت: ....
الكاثوليك: ....
الليبرالية السياسية: ....
الليبرالية الدينية: ....
عقيدة الفداء (موت عيسى فداءً): ....

تاريخ التعددية:

يتبنى الدين اليهودي والمسيحي في مجال الخلاص (النجاة) رؤية انحصارية. فالرؤية التقليدية لدى المسيحيين هي أنه: لا يدخل الجنة ويفوز بالخلاص (النجاة) سوى من آمن بالمسيحية وأصول تعاليمها. وأن نجاة الإنسان لا تكون إلا عن طريق الإيمان بإلوهية وربوبية عيسى ابن الله، وبعقيدة الفداء. ولليهود أيضا رؤية متطرفة انحصارية شبيهة برؤية المسيحيين. والقرآن الكريم يوضِّح إدعاءهم في مجال الهداية والخلاص (النجاة):

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*...* وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ﴾[١].

إنَّ رؤيتهم هذه ضيقة إلى درجة جعلتهم يؤمنون بأن جميع الناس لن ينالوا الخلاص (النجاة)، ولن يدخلوا الجنة سوى ثلة قليلة منهم.

ويرى المسيحيون الكاثوليك منهم والبروتستانت أن جميع الناس لن ينالوا الخلاص (النجاة) حتى الذين عاشوا قبل زمن عيسى، أو الذين عاشوا في زمنه أو بعده ولم تصلهم دعوته. وعلى هذا فعقيدة الخلاص (النجاة) في علم الكلام المسيحي ترى أنه لن ينجو أحد من العذاب الإلهي سوى من آمن بإلوهية عيسى وفدائه. ويرى المسيحيون أن جميع البشر عصاة، وشركاء في معصية آدم التي أدت إلى إخراجه من الجنة. وقد تحمّل البشر على الدوام ثقل المعصية إلى أن جاء ابن الله عيسى الذي تجسم به الله ورُفع على الصليب. ومن هنا فالإيمان بإلوهية عيسى وفدائه هو وسيلة البشر ليشملهم العفو الإلهي، ولينالوا الخلاص (النجاة). وبرغم اختلاف الآراء بين الكاثوليك والبروتستانت، إلا أنهم يتفقون في هذه المسألة، ويرون أن الإيمان بهذه العقيدة ضروري للخلاص (النجاة). وعلى هذا فكل من لم يؤمن بهذه العقيدة لن ينال الخلاص (النجاة)، بلا فرق بين الذين عاشوا قبل مجيء عيسى والذين عاشوا بعده. بل إن أنبياء كبار مثل نبي الله إبراهيم عليه السلام ونبي الله موسى عليه السلام وهم يُعدّون من أولياء الدين المسيحي، ويؤمن بهم المسيحيون ويصدقون بأقوالهم ويرونها معتبرة وحجة عليهم، لم يذهبوا إلى

---

١ - البقرة، ١١١ – ١١٣.

الجنة، بل هم ماكثون في مكان بين الجنة والنار يسمى "ليمبو" ليس فيه ثواب ولا عذاب. وسيبقون في هذا المكان إلى أن ينجيهم عيسى في يوم القيامة ويأخذهم معه إلى الجنة.

تعريف عقيدة الخلاص (النجاة) في المسيحية التقليدية: العفو عن المعصية الأولى للإنسان عن طريق المشاركة في موت عيسى ابن الله وفداءه. ورغم اختلاف الآراء بين الكاثوليك والبروتستانت في كيفية المشاركة، إلا أنهم يتفقون في أصل ضرورة الإيمان بإلوهية المسيح وفداءه والعذاب الذي تحمله، من أجل العفو عن الإنسان.

إن هذه الرؤية الضيقة في مجال نجاة الإنسان تسمى "الانحصارية"[١].

سؤال:
هل يمكن اعتبار عقيدة الخلاص (النجاة) في علم الكلام المسيحي واليهودي عقلانية ومقبولة؟

إن تطرُّف هذه الرؤية وعدم معقوليتها خلق ردود فعل لدى بعض علماء الكلام المسيحيين المعاصرين أنتجت عدة نظريات، اثنان منها جديرتان بالاهتمام: ١ ـ نظرية الشموليين. ٢ ـ نظرية المدافعين عن التعددية الدينية.

قدَّم كارل رينر (١٩٠٤ - ١٩٨٤) من علماء الكلام الكاثوليك في مقابل النظرية الانحصارية نظرية أخرى سُميَّت "الشمولية"[٢]. لقد فتح

---

١ ـ Exclusivism.
٢ ـ Inclusivism.

الشموليون باب الجنة أكثر فآمنوا بأن الخلاص (النجاة) يشمل الصالحين من غير المسيحيين أيضا. ويرى أتباع هذه النظرية بأن الصالحين من غير المسيحيين الذين نالوا الخلاص ويتطابق سلوكهم وأخلاقهم الصالحة مع الأصول المسيحية يمكن اعتبارهم مسيحيين، وسمّى رينر هؤلاء بـ"المسيحيين بلا اسم"[١]، ورأى أنهم مسيحيون فخريّاً.

ويتفق الشموليون مع الانحصاريين في أن طريق الخلاص والنجاة واحد فقط وهو المسيحية، إلا أن جون هيك[٢] وويلفرد سميث[٣] لم يكتفيا بالشمولية بل تقدّما خطوة إلى الأمام حيث ذهبا إلى أن كل واحد من الأديان له نصيب من الحقيقة، وهو طريق يوصل إلى الحق. ومن هنا فإن كل شخص يمكن أن يدخل الجنة مهما كان دينه وعقيدته. ومن هنا طرحا في علم الكلام المسيحي فكرة التعددية الدينية ومشروعية جميع الأديان وأنها على حق، وهو رد فعل شديدٍ تجاه الانحصارية.

أرضية نشوء التعددية الدينية

جاءت التعددية الدينية كردة فعل تجاه الانحصارية في مسألة الخلاص. وإن أهم مسألة كلامية ساهمت في التمهيد لنشوء هذه النظرية هي مسألة الخلاص والنجاة والرؤية الضيقة التي تبناها الانحصاريون.

---

١ - وهو ما يعرف في علم اللاهوت المسيحي المعاصر بـ "المسيحية غير المسماة anonymous Christianity". (المترجم).

٢ - John Hick.

٣ - W. Smith.

تعاليم التعددية الدينية

يعتبر جون هيك المتكلم المسيحي الذي ينتمي إلى إحدى الفرق البروتستانتية أشد المدافعين عن التعددية الدينية، وأكثر من ساهم في إرساء قواعدها. حيث قدَّم التعددية الدينية متأثراً بتعاليم الليبرالية السياسية والدينية، والذي يرى أن خصائص التعددية الدينية التي هي في الغالب ناشئة من الليبرالية الدينية[١]، تتمثل في التعاليم التالية:

تعاليم التعددية الدينية

١ ـ كل شخص يمكن أن يدخل الجنة مهما كان دينه وعقيدته بشرط أن يتجه للحق عن طريق أحد الأديان؛ لأن كل دين له نصيب من الحقيقة.

٢ ـ الخلاص (النجاة) هي عبارة عن تغيير وتحويل الاهتمام والتوجه من الذات نحو الحق.

٣ ـ إن جوهر الدين يكمن في التجربة الدينية والإحساس الشخصي بالحق. وبعبارة أخرى إن جوهر الدين هو بالتوجه إلى الحق؛ وأما العقائد، والإيمان، والأعمال الدينية، والمراسم العبادية فلها دور فرعي ثانوي في الدين.

٤ ـ بما أن جوهر الدين هو التجربة الدينية والإحساس الشخصي بالحق، فلكي يكون الإيمان الديني أمراً معقولاً يجب الاستعانة بالتجربة الدينية، لا بالعقل والاستدلالات العقلية.

٥ ـ لا حقيقة للدين الحق ولا للصراط المستقيم؛ فهذه المفاهيم أمورٌ وهمية، وكل الأديان على حق، وتهدي إلى الحقيقة النهائية. ومن هنا يُشكَك في الاستدلالات العقلية لترجيح المسيحية أو أي دين آخر على غيره.

٦ ـ إن بعض عقائد وتعاليم الكتاب المقدس هي رمزيةٌ. فيجب تقديم تفسير جديد لعقيدة التجسّم والخلاص.

٧ ـ ينبغي رفض التعصب وأيضاً يجب القبول بالآخر تمسكاً بالأسس الأخلاقية الليبرالية. ومن هنا ينبغي رفض الأحكام الدينية العنيفة، والسلوكيات العنيفة والمتطرفة لأتباعها، والمنع من تطبيق أحكام الشريعة.

---

١ - راجع: محمد حسين زاده، علم الدين (دين شنائي) الفصل الثالث.

وهنا يواجه المدافعون عن التعددية الدينية مشكلة عويصة وهي: كيف يمكن القول بصدق كل النظريات التي تقدمها الأديان والمدارس الفكرية المختلفة حول الحق؟ مع أن هناك تعارضاً بين الكثير منها بحيث لا يمكن الجمع بينها. فبعضٌ يؤمن بالثنوية، وبعض بالتثليث، وبعض بالتوحيد. وبعض يعتقد بأن الله شخصي، بينما يعتقد البعض الآخر بأنه ليس شخصيا. ويتصور البعض أن الله موجود شبيه بالإنسان، وفي حين يرفض بعض آخر هذه الرؤية. ويؤمن البعض بأن الله موجود جسماني متجسِّد، وينكر بعضهم ذلك، ويعتقد فريق بأن عيسى ابن الله وأن الله قد تجسد فيه، ويعتقد بعض هذه العقيدة نفسها في كريشنا. ويرى بعض أتباع المسيحية بأن عقيدة تجسد الله وأمثالها ما هي إلا رمزية، وينكر كثيرون هذه الرؤية. فكيف يمكن الجمع بين هذه العقائد المتناقضة؟!

ومن أجل علاج هذه المشكلة المعرفيّة استعان هيك بنظرية المعرفة لدى (كانت) التي تقول بأن واقع الأشياء في نفسه لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن معرفته؛ وكل شخص يدرك الواقع كما يتجلى ويظهر له. فعلاج هذه المسألة يكمن في التمييز بين ذات الشيء وما يظهر منه[1]، وعليه فإن أتباع كل دين يصفون الحق كما يظهر لهم. وكل هذه الأوصاف المتعارضة والمتناقضة في ظاهرها لا تعدو كونها وصفاً لحقيقة واحدة. وكل واحد يفهمها بحسب رؤيته ووفقا لفهمه. ومن هنا فكلها صحيحة رغم التعارض والتناقض الموجود بينها.

---

١ - يفرق الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (Immanuel Kant) بين الشيء بذاته أو النومن (Noumen)، والظاهرة أو الفنومن (Phenomenon) فالظاهرة هي كل ما نعيه ويتبدّى لوعينا وندركه، وبعبارة أخرى "الحقيقة كما تبدو لي"، في مقابل الواقع أو "الحقيقة كما هي" أو الشيء بذاته الذي يفرز الظواهر ولا نعيه بعقولنا أبداً. (المترجم).

ويستعين جون هيك لتوضيح هذه الرؤية بالمثال الذي يذكره مولوي في كتابه المثنوي والذي ذكرناه في بداية هذا الفصل. فيقول: يواجه عدد من العميان فيلا ولم يكونوا رأوه من قبل. فيلمس أحدهم رجله فيقول: إنه عمود كبير. ويلمس الآخر خرطومه فيقول: إنه أفعى عظيمة وهكذا. والجميع يقول الصدق، لكن كل واحد منهم يرى الحقيقة من زاوية ويوضحها وفقا لرؤيته الخاصة ويعبر عنها من خلال أمثلة ناقصة. وحالنا نحن حال العميان لا يمكننا أن نعرف الحق كما هو، بل نعرفه كما يتجلى ويظهر لنا، وجميع هذه المعارف صحيحة وصادقة. وعليه فإن الأديان والمذاهب المتنوعة هي عبارة عن ردود أفعال ومواقف مختلفة للإنسان تجاه الحق؛ وجوهرها كلها واحدٌ، وجميعها يوصلنا إلى الحق.

مناقشة التعددية الدينية

رغم الجهود الكثيرة التي بذلها جون هيك وأتباعه في الدفاع عن نظرية التعددية الدينية وسعيهم لتوضيحها وحل مشكلاتها، واجهت هذه النظرية إشكالات وثغرات كثيرة، أهمها:

١ ـ حينما يؤمن هؤلاء بهذه النظرية فعليهم تحمل عبء ثقيل وهو الخضوع لمذهب الشك؛ بينما لا نجد مفكرا يقبل بالخضوع لهذا الأمر غير المعقول. فهؤلاء تحملوا ضريبة ثقيلة بسبب فتحهم أبواب الجنة أمام جميع الناس؛ بينما لا يحتاج خلاص الناس ونجاتهم حسب العقيدة الإسلامية إلى تجشم مثل هذه المخاطر.

وعلى أي حال فإن النظرية المذكورة تستلزم الشك أو النسبية؛ لأنها ترى أن الواقع في ذاته لا يمكن الوصول إليه. والمعرفة تتبع الظواهر، ولا

تتبع واقع الأشياء. فكل شخص يدرك الواقع كما يظهر له، وليس كما هو في ذاته. ومن هنا فكل دين على حق (The real) ولا يمكن لأحد معرفة الواقع في ذاته؛ بل يعرف الحق كما يتجلى ويظهر له. وبذلك يغلق باب معرفة الحق والواقع في ذاته أمام الإنسان، ولن يتمكن من معرفة الواقع بسبب القصور المعرفي.

٢ ـ إن المبنى والأساس المعرفي الذي يفرِّق بين واقع الأشياء وظاهرها والذي اقتبسه هيك من (كانت) من أجل رفع التناقض والتعارض بين الأديان هو أساس باطل في نفسه. فالإنسان بما يمتلكه من أدوات معرفية يمكنه معرفة الواقع. وقد تقدَّم الجواب الحلّي على هذا المبنى، وعلى سائر أسس الشك أو النسبية في القسم الأول، حيث ذكرنا هناك أن المعرفة تنقسم إلى قسمين: ١ ـ المعرفة الحضورية. ٢ ـ المعرفة الحصولية. وفي المعرفة الحضورية يتحقق العلم دون واسطة المفاهيم الذهنية ويحضر واقع المعلوم لدى المُدرِك (العالم). فالمُدرِك في هذا القسم يعلم بذات الواقع. ومن هنا يتضح لنا أن الفكر الفلسفي لهؤلاء غفل عن هذا القسم من المعرفة. أما في العلم الحصولي فإن القضايا تشكل أحد أقسامه وهي على قسمين: بديهية، ونظرية. وأن التحقق من صدق القضايا النظرية ومطابقتها للواقع يتم بإرجاعها إلى البديهية، بينما التحقق من صدق القضايا البديهية من قبيل الوجدانيات، والبديهيات الأولية، وقوانين المنطق البديهية يتم بإرجاعها إلى العلم الحضوري وهو علم بلا واسطة. وعليه فنحن نعلم بالواقع من خلال هذه القضايا النظرية والبديهية؛ وليس علمنا منحصراً في الظواهر كما أدعوا.

إن هذا المبنى والأساس ينقض نفسه بنفسه، ويحمل دليل بطلانه معه؛ لأن الفرق بين الواقع والظاهر، وبعبارة أخرى الفرق بين الواقع، وما يظهر لنا، يعتمد على فهم خاص ومن زاوية فهم خاصة لدى (كانت). فنقول: لقد ظهر (لكانت) أن هناك فرقاً بين الشيء بذاته، وبين الظاهر، وأنه لا يمكننا أن نعرف الواقع بذاته. إذن رؤيته ونظريته ليست واقعية، بل هي أمر ظهر له ليس إلا.

هذا مضافا إلى أننا يمكن أن نقول لهؤلاء: من أين علمتم أن هناك واقعاً، وأن هناك فرقاً بين ما يظهر لنا، وبين ذلك الواقع، مع أنكم تنكرون وجود طريق إلى معرفة الواقع[١]؟

٣ ـ وفقاً للتعددية الدينية المذكورة التي تذهب إلى أن جميع الأديان والمذاهب، بل جميع الاتجاهات من قبيل الشيوعية على حق، وتهدي إلى الحقيقة النهائية؛ ولا حقيقة للدين الحق ولا الصراط المستقيم؛ بل هي أمور وهمية، ولا يوجد ترجيح لدين على آخر. يلزم أن تكون كل الخرافات والأوهام بما في ذلك عبادة الشيطان وعبادة الإنسان[٢] والوثنية؛ طريقاً للوصول إلى الحق، ومعبراً من محورية الذات إلى محورية الله.

وفي مقام الإجابة عن هذا الإشكال يعرض جون هيك معيارين: المعيار التجربي، ومعيار الانسجام الداخلي. والمراد من المعيار التجربي هو أن

---

١ - راجع: محمد حسين زاده، إمكان الوصول إلى المعرفة العقلية في مجال الدين [امكان دستيابي به معرفت عقلي در حوزه دين]، مجلة المعرفة الفلسفية [معرفت فلسفي] السنة السادسة، العدد الأول، خريف ٢٠٠٨، ص ١٤ – ٢٤.

٢ - اخترع أوغست كونت دينا باسم الإنسانية، والمعبود فيه هو الإنسان، وادعى أنه نبي هذا الدين، وبنى معابد لعبادة الإنسان.

المجتمع الديني يمتلك ويؤيد تجربة دينية مشتركة. وبهذا يكون قد تنزّل من درجة الدين إلى التجربة الدينية، ويدّعي أن حقيقة الدين وجوهره هو التجربة الشخصية. وبهذا سينهار أساس الاستدلال والمشروعية وإثبات الحق؛ لأنه إذا كان الدين هو عبارة عن شعور شخصي باطني، فلا سبيل لتمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب، وكذلك لا يمكن ترجيح أحد الأديان على الآخر. مضافاً إلى أنه لو كان معيار الاعتبار هو الإحساس الباطني والتجربة الشخصية، فإن الأديان الوهمية والخرافية من قبيل الوثنية، وعبادة الشيطان، وعبادة الإنسان، تمتلك مثل هذه الشعور أيضا. أمّا المعيار الثاني وهو الانسجام – على تقدير اعتباره – فأقصى ما يمكن الاستفادة منه هو ملاحظة عقيدة معينة ضمن نظام ديني خاص، حيث نلاحظ هل هذه العقيدة منسجمة مع هذا النظام الديني الخاص أم لا؟ ولا يمكن الاستفادة منه لإثبات أن الدين أو المذهب المذكور حقيقي، أو خرافي وهمي لا يوصل إلى الحق. مضافا إلى أن المعيار المذكور يواجه إشكالات أساسية تقدم بعضها في الفصل السابع من القسم الأول.

ويستفاد من كلام "جون هيك" وجود معيار آخر هو المعيار الأخلاقي. ولكن هذا المعيار يواجه سؤالاً مهماً وهو: ما هو المعيار الأخلاقي الذي ينبغي إتباعه؟ هل هو معيارك الأخلاقي؟ ونسأل أيضاً: ما هو الدليل على اعتبار معيارك الأخلاقي بالذات؟ ولماذا يجب على الآخرين أن يتّبعوه؟ وأما إذا كان المراد أن معيار كل دين معتبرٌ في حق أتباعه، فكيف يمكن الاعتماد عليه في تقييم الأديان الأخرى؟ وعلى كل حال فقد وقع جون هيك تحت تأثير المعيار الأخلاقي الليبرالي فحكم على الأحكام الدينية لا الدين كله، من قبيل تعرُّضه لحد السرقة في الإسلام ورفضه له. وهذا

الرفض نوع من الحكم اعتمادا على إيديولوجية خاصة؛ لكننا نسأل: لماذا يحكم على سائر الأديان وفقا للمعايير التي يرتضيها هو؟

٤ ـ تم إغفال وتجاهل الجانب العملي والتشريعي في الدين من خلال التركيز الشديد على الإيمان فقط، مع أنه كما لا يمكن تجاهل بُعد العقائد والإيمان فيه، كذلك لا يمكن تجاهل بُعد العمل والشريعة فيه؛ لأن العمل من مقوّمات الدين أيضا. فالدين مؤلّف من ثلاثة أقسام، العقائد، والأحكام، والأخلاق. والأخيران يرتبطان بالبُعد العملي في الدين. وفي الجانب العقائدي لا ينبغي الاستناد فقط إلى التجربة الدينية التي هي شعور شخصي، بل ينبغي تقييم أسلوب التفكير فيما يرتبط بنفسه وبمبدأه استناداً إلى معيار معتبر. ويلعب العقل والاستدلال العقلي الدور الأهم في إثبات العقائد وإبطال الخرافات في مجال العقائد الدينية. وعلى أي حال فإن هذه الرؤية التي سعت لرفع التعارض بين الأديان تجاهلت جوانب أساسية منها.

٥ ـ لم تكتف هذه الرؤية في مقام رفع التعارض بين الأديان بتجاهل جوانب هامة منها، بل نراها تعمل انتقائيا في بُعد العقائد والإيمان، فتتجاهل بعضاً منها أو ترفضه، مع أن الكثير من التعاليم الاعتقادية هي مقوّمة للدين فتجاهلها يساوي رفع اليد والإعراض عن الدين نفسه؛ وذلك من قبيل عقيدة التثليث والتجسّد في المسيحية المحرّفة، أو عقيدة الخلاص وأنه لا سبيل لنجاة البشر إلا طريق فداء المسيح ابن الله. و"جون هيك" ينفي الرؤية التقليدية لتجسّد الإله، ويختار رؤية قريبة من التجلّي. لكن المسيحيين التقليديين يرفضون هذا التأويل رفضا قاطعا، ويرون أن الإيمان بهذه العقائد مقوّم للديانة المسيحية. ولا يدخل الجنة حتى إبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام؛

لأنهما لم يؤمنا بعقيدة الخلاص والفداء وربوبية عيسى لتقدمهما زمانا على ذلك[١].

٦ـ وأما فيما يتعلق بالمثال الذي قرّب به فكرة التعددية فينبغي القول بأن العميان كلهم كانوا على خطأ؛ لأن ما لمسوه هو رجل الفيل، وخرطومه، وأذنه، وليس عموداً أو أفعى أو مروحة. ودعوى أن كل واحد منهم أدرك الفيل من زاوية خاصة دعوى خاطئة. إذ ليس في إخبارهم عما لمسوه أي شيء يعبّر عن حقيقة الفيل، بل تكلموا عن أشياء أخرى - الأفعى أو العمود أو المروحة - وبهذا يكون كل كلامهم خاطئاً. والصحيح أنهم لمسوا خرطوم الفيل لا الأفعى، ورجل الفيل لا العمود، وأذن الفيل لا المروحة. هذا مضافاً إلى أنه لا يوجد أي ارتباط بين المثال المذكور والتعددية الدينية أصلا؛ حيث إن الشاعر مولوي أتى بهذه القصة لهدف آخر، فهو يروي القصة هكذا: ذات ليلة وصل فيل من الهند إلى أحد المناطق، فتجمع الناس لرؤيته، لكن الظلام كان قد أرخى سدوله، فلم يستطيع أحد مشاهدته ببصره، فراحوا يتلمسونه بأيديهم، فلمس أحدهم رجله وقال الفيل شبيه بالعمود، ولمس آخر أذنه فقال إنه شبيه بالمروحة، و...، وبهذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا باللمس ما كانوا سيكتشفونه بالعين. ثم يستنتج مولوي أن الإنسان كي يصل إلى الحق يحتاج إلى أدوات معرفيّة أسمى من الأدوات السائدة. وكما أن اللمس لم يؤد دور البصر، فكذلك الأدوات البشرية العادية لا يمكنها الوصول إلى الحق تعالى. فلكي يصل الإنسان لمعرفة الحق عليه الاهتداء بالنور الإلهي؛ والوصول إلى هذه المعرفة لا يتحقق بطرق المعرفة العادية؛ كما ورد في التمثيل بأن أولئك حدث الاختلاف

---

[١] - ولكن وكما ذكرنا سابقا يعتقد المسيحيون بأن عيسى في يوم القيامة سوف يخلصهما من موضع ليمبو.

بينهم بسبب افتقادهم الأداة المناسبة (البصر). لكن لو توفرت لهم شمعة يستضيئون بنورها وأمكنهم من خلالها الاستفادة من بصرهم لما حصل بينهم أي اختلاف. وعليه لا يمكن معرفة الحق بحاسة التلمس، ولا بأدوات المعرفة العادية، بل ينبغي امتلاك رؤية عميقة. فالرؤية بواسطة الكف لا يُرى بها سوى الزَبَد فوق سطح ماء البحر الذي هو لا شيء. وأما من أجل رؤية نفس البحر فيجب الاستعانة برؤية أخرى:

يقول الشاعر في أبيات فارسية ما مضمونه:

"لو وضعنا في يد كل واحد منهم شمعة لزال عنهم الاختلاف، وعين الحس شبيهة بالتلمس باليد لا تستطيع أن تصل إلى كل الحقائق، وإن رؤية البحر تحتاج إلى حاسة أخرى غير العين التي ترى الزبد ولا ترى عمق البحر..."[1].

أن هذه الأبيات صريحة في التفسير والفهم الذي ذكرناه. ومن الواضح أن هذا الفهم يختلف اختلافاً كبيراً عن ادعاء هيك.

النتيجة:

تواجه التعددية الدينية العديد من الإشكالات، وفي الحقيقة تتجاهل هذه النظرية مجالات من الدين، وتعتمد على الإيمان والشعور الشخصي، وترى أن التجربة الدينية هي جوهر الدين، وفي الجانب العقائدي أيضاً تتجاهل العقائد التي يراها أتباع الأديان جزءاً من هويتهم الدينية، وكذلك في بُعد الأحكام والأخلاق تتجاهل الكثير من العبادات، والمناسك، والأحكام العبادية والأخلاقية لدى الأديان، وبهذا تقوم بتقطيع وتشويه الأديان...، والأهم من ذلك كلها سقوطها في عالم الشك والنسبية.

---

١ - جلال الدين محمد البلخي، المثنوي المعنوي، الدفتر الثالث، الأبيات ١٢٧٨ – ١٢٨١.

للمطالعة:

١ ـ جون هيك وسيد حسين نصر، "الأديان ومفهوم الذات الغائية" [اديان ومفهوم ذات غايى] ترجمة أحمد رضا جليلي، مجلة المعرفة، العدد ٢٢.

٢ ـ محمد لكنهاوسن، "التعددية: تحليل الأصول الأخلاقية والسياسية للتعددية الدينية" [بلواريسم: بررسي اصول اخلاقي وسياسي بلوراليسم ديني]، ترجمة محمد حسين زاده، في: معرفة الدين [دين شناسي]، الفصل الثالث، القسم الأول.

٣ ـ محمد تقي مصباح يزدي، "التعددية" [بلوراليسم] في مجلة: المعرفة [مجله معرفت]، العدد ٢٢.

٤ ـ مايكل بترسون وآخرين، العقل والعقيدة الدينية، [عقل واعتقاد ديني]، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الفصل الثاني عشر.

٥ ـ محمد لكنهاوسن، "عدة نقاط حول التعددية الدينية" [نكاتى چند در باره پلوراليزم دينى]، ترجمة أحمد رضا جليلي، مجلة المعرفة، العدد ٢٤.

٦ ـ جون هيك، بحوث التعددية الدينية، [مباحث بلوراليسم ديني]، ترجمة عبد الرحيم كواهي.

أسئلة:

١ ـ عرِّف التعددية الدينية.

٢ ـ اشرح العوامل التي أدت إلى ظهور التعددية الدينية في علم الكلام المسيحي.

٣ ـ وضِّح عقيدة الإنحصاريين في مسألة الخلاص والنجاة.

٤ ـ ما هي رؤية الشموليين في مسألة الخلاص والنجاة؟

٥ ـ اذكر باختصار تعاليم التعددية الدينية؟

٦ ـ ما هو المبنى والأصل المعرفي الذي استفاد منه جون هيك لرفع تناقضات الأديان؟ وضح ذلك.

٧ ـ انقد نظرية كانت في التفرقة بين الواقع (الشيء نفسه)، والظاهرة، وإدعاءه عدم إمكان معرفة الواقع.

٨ ـ وضِّح التناقض الداخلي في النظرية المتقدمة.

٩ ـ انقد التعددية الدينية. (اذكر ثلاثة انتقادات على الأقل).

١٠ ـ ما هي معايير جون هيك لإبطال الأديان الخرافية؟ وهل هذه المعايير نافعة؟ وضِّح ذلك.

تحقيق:

١ ــ ما هي أهم عوامل نشوء التعددية الدينية، والليبرالية الدينية والسياسية، وتأثُّر المدافعين عن التعددية الدينية بهذه النظريات. اشرح الليبرالية الدينية والسياسية ووضح أهم خصائصها.

٢ ـ ما هو الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت في عقيدة الخلاص (النجاة)؟ اشرح ذلك.

٣ ـ لقد جدد جون هيك رأيه في قرائته للتعددية الدينية المتقدمة، اذكر رؤيته الجديدة، وانقدها.

٤ ـ التعددية الدينية ظاهرة نشأت في أحضان علم الكلام المسيحي؛ فهل كان لهذه النظرية وجود في الشرق بين المسلمين أو المسيحيين؟

٥ ـ ابحث حول أسس التعددية الدينية من قبيل: التنزُّل من درجة الدين إلى التجربة الدينية والإحساس الشخصي، والإيمان برمزية لغة الدين، والإيمان بعدم فاعلية العقل.

المشروعية والنجاة في الإسلام

(١)

يرى الإسلام أن هناك فرقا بين المشروعية والنجاة هذا من جهة. ومن جهة أخرى يفسِّر المشروعية بتفسير خاص وهو عبارة عن زمان الصلاحية، وبتعبير أدق عدم الكفاية. من هنا لا تكون للأديان الإلهية حتى غير المحرَّفة مشروعية بعد مضي زمانها؛ لأنها مختصة بعصر معين.

عرفنا في الفصل السادس أن بعض المتكلمين المسيحيين المعاصرين طرحوا نظرية التعددية الدينية أو نظرية مشروعية جميع الأديان في قبال الرؤية الانحصارية الضيقة في مسألة الخلاص والنجاة، فقالوا بإمكانية الوصول إلى النجاة عن طريق أي دين واعتقاد. ومن هنا فالتعددية الدينية هي نظرية في علم الكلام المسيحي تبحث عن خلاص (نجاة) الإنسان بمنح المشروعية والاعتبار لجميع الأديان، ومن خلال اعتبارها صحة جميع الأديان ترى أنها طُرُق للوصول إلى الحق. وبعد أن شرحنا في ذلك الفصل إدعاءات وتعاليم التعددية الدينية، بحثنا وناقشنا هذه النظرية من رؤية خارج إطار الدين. وفي هذا الفصل سوف نعالج المسألة ضمن إطار الدين ووفقا للرؤية الدينية، وسوف نستنبط رؤية الإسلام في مسألة المشروعية من المصادر الإسلامية، وفي الفصل الثامن سوف نستنبط نظرية الإسلام في

مسألة الخلاص والنجاة بنفس هذه الرؤية وذلك من خلال الاستناد إلى المصادر الإسلامية. وعليه سنبحث الآن في مسألة المشروعية.

الإسلام وقضية مشروعية جميع الأديان

يفرِّق الإسلام بين قضية المشروعية، وقضية الخلاص والنجاة. والمستفاد من المصادر الإسلامية هو أن النجاة أوسع دائرة من المشروعية. ولكي نوضِّح رؤية الإسلام حول المشروعية، ينبغي ذكر مقدمة توضِّح الاستعمالات المتنوعة لكلمة الإسلام.

الإسلام العام والإسلام الخاص

من خلال ملاحظة وتتبع النصوص الإسلامية نجد أن هناك ثلاثة استعمالات على الأقل لمفردة "الإسلام" هي:

استعمالات الإسلام:

١ – التسليم الظاهري، ويعبَّر عنه بـ "الإسلام الظاهري".

٢ – التسليم القلبي أمام الله سبحانه، ويطلق عليه "الإسلام العام".

٣ – الشريعة الخاصة لخاتم الأنبياء محمدﷺ، ويعبَّر عنه بـ "الإسلام الخاص".

يشمل الإسلام العام جميع الأديان التوحيدية الصادرة عن الوحي الإلهي. وقد يعبِّر القرآن الكريم عن الإسلام العام بالدين كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[1].

---

١ - الأنعام، الآية ١٦١.

بل إن القرآن الكريم يؤكد على هذه النكتة وهي أن جميع الأديان الإلهية في الواقع دينٌ واحد، وإن جميع الأنبياء إنما دعوا الناس إلى دين واحد وهو دين الإسلام، قال تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[١].

وعلى هذا فإن الشرائع الإلهية جميعها دينٌ واحدٌ، وليست أدياناً متعددة؛ والاختلاف بينها إنما هو في بعض القوانين والأحكام لا غير: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٢].

ومن هنا فإن جوهر الإسلام العام والدين الإلهي هو الطاعة والتسليم القلبي أمام الأوامر الإلهية: (الإسلام هو التسليم)[٣].

فالإسلام العام هو التسليم، ويشمل كل التاريخ من آدم إلى النبي الخاتم. وعليه فإن الإسلام العام له عدة مصاديق: فمصداقه في زمان نبي الله إبراهيم عليه السلام شريعةُ إبراهيم، وفي زمان موسى عليه السلام شريعة موسى، وفي زمان عيسى عليه السلام شريعة عيسى[٤]، وفي عصر رسول الله مصداقه شريعة محمد صلى الله عليه وآله. فكل شرائع الأنبياء هي تجليّات ومصاديق للإسلام. ويوضح الرسم البياني التالي نطاق الدين والشرائع طوال التاريخ:

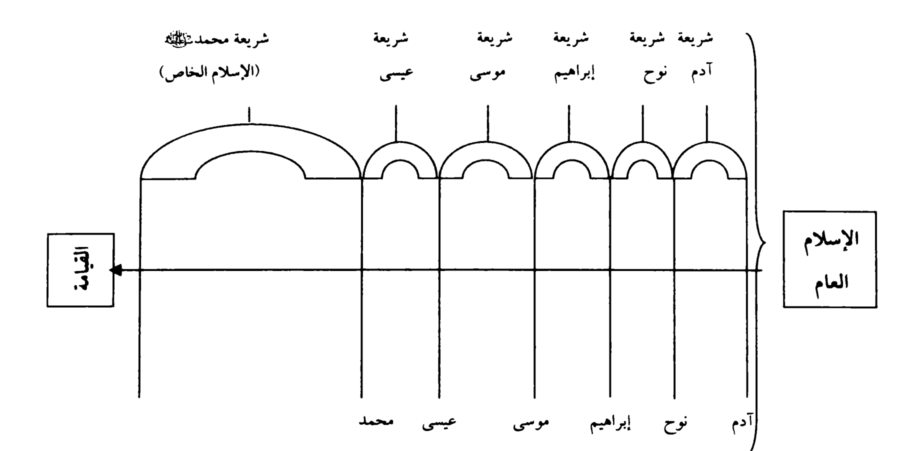
---

١ - الشورى، الآية ١٣، والبقرة، الآية ١٣٢، وآل عمران، الآية ٦٧.

٢ - المائدة، الآية ٤٨.

٣ - نهج البلاغة، قصار الحكم، ش ١٢٥، وغرر الحكم، ج ٢، ص ٨٥

٤ - هذا على فرض أن شريعة موسى وشريعة عيسى كانتا في زمانهما عامين لكل البشرية، ولم يختصا بمنطقة معينة.



فإذا كان معنى الإسلام[١] العام هو التسليم القلبي للأوامر الإلهية وإطاعة الله، فعلى كل من كان يعيش في زمن عيسى ووصلته رسالته أن يتبعه، وأن يؤمن به وبالأنبياء السابقين عليه، وبمن بشَّر بهم من بعده أيضا؛ لأن الإسلام في ذلك العصر هو رسالة عيسى. والإسلام العام يعني التسليم القلبي للأوامر الإلهية وإطاعته بإخلاص، فالمسلم في زمن عيسى يجب عليه أن يؤمن به وبرسالته. وأما إذا آمن الشخص في زمن عيسى بأصول العقائد كلها، وأطاع كل الأوامر الإلهية، لكنه أنكر نبوَّة عيسى، فهو ليس بمسلم، بل من أهل الجحود والطغيان؛ لأنه لم يخضع للأمر الإلهي. ومصداق الإسلام العام منذ بعثة النبي الأكرم محمد ﷺ إلى نهاية العالم هو شريعة محمد ﷺ.

١ - ينبغي التنبيه إلى أنه يتم تمييز عصور الأنبياء بعضها عن بعض على أساس المقياس الزماني التقريبي أو الاحتمالي، ، وليس على أساس مقياس دقيق لا يقبل التشكيك.

ويجب على كل من بلغته رسالته أن يتبعه. والطريق الوحيد الذي يُرضي الله سبحانه في عصر الرسالة الخاتمة هو شريعة محمدﷺ وفي هذا الزمن لا يُقبل من الذين وصلهم نداء شريعة محمدﷺ أن يتّبعوا أي شريعة إلهية غير محرّفة أخرى إن أمكن ذلك. وعدم قبول الشرائع والأديان الإلهية الأخرى لا يعني أنها ليست مشروعة مطلقا وفي كل عصر، بل لأن للإسلام ـ كل زمن مصداقاً معيناً. فمن ينكر نبوة محمدﷺ مع وصول دعوته إليه ـ فهو في الحقيقة متمرّد وعاصٍ للأمر الإلهي، وليس ذلك إلا للعناد، أو التكبُّر، أو لأسباب مادية، أو لطلب الجاه، وأمور من هذا القبيل.

النتيجة:

موقف الإسلام من مسألة مشروعية الأديان ما يلي:

أولاً: إن جميع الأديان غير الإلهية، أو الأديان الإلهية المحرَّفة ليست طرقا إلى الحق.

ثانياً: إن للمشروعية في المقام تفسيراً خاصاً في الرؤية الإسلامية وهو تاريخ الصلاحية، وبتعبير أدق عدم الكفاية، وليس بمعنى المطابقة للواقع. ومن هنا فحتى الأديان والشرائع الإلهية غير المحرَّفة لا تتصف بالمشروعية رغم صدقها ومطابقتها للواقع، واشتراكها في الأصول العقائدية الأساسية، واختلافها في بعض القوانين والأحكام فحسب؛ وذلك لاختصاصها بفترة معيّنة. فبعد مضي عصرها لا يكون الإيمان بها كافيا؛ بل يجب مضافا إلى الإيمان بالأنبياء السابقين وكتبهم السماوية، إطاعة الأمر الإلهي في العصر الحاضر.

ثالثا: في عصر الرسالة الخاتمة أي منذ بعثة النبي محمدﷺ إلى نهاية العالم، يجب على كل من وصلته رسالة النبي محمدﷺ أن يؤمن به؛ لأن شريعته هي مصداق الإسلام العام في هذا العصر، وكل من لم يؤمن به فليس بمسلم، ويعتبر متمرداً على الأمر الإلهي. بل يمكن القول: إن شريعة محمدﷺ هي نفس الشرائع السابقة بصورتها المتكاملة[1].

---

١ - ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ..﴾؛ المائدة، الآية ٣.

وعليه فبالرغم من رفض الدين الإسلامي لانحصارية اليهود والمسيحيين، إلا أنه انحصاري في مجال المشروعية بمعناها الخاص. ومعنى الانحصارية في مجال المشروعية من وجهة نظر الإسلام هو أنه بعد بعثة النبي محمدﷺ يجب على كل من وصلته دعوته وفهمها أن يؤمن بها. وببيان آخر: إن مصداق الإسلام العام الذي دعا الله الناسَ إليه في عصر الرسالة الخاتمة هو شريعة محمدﷺ.

الأدلة:

شرحنا إلى الآن رؤية الإسلام في مسألة "مشروعية الأديان". والآن نذكر بعض أدلة هذه الرؤية. وبالجملة يمكن إقامة أدلة متنوعة لإثبات هذه الرؤية:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ السنة: أولا: الروايات. ثانياً: سيرة النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام.

٣ ـ الإجماع، بل ضرورة الدين والمذهب.

٤ – العقل.

وبما أن ذكر جميع الأدلة وبحثها يحتاج إلى مجال آخر، لذا سنكتفي هنا بإلقاء نظرة عابرة على الأدلة القرآنية، وبعض الروايات.

يمكن تقسيم الآيات القرآنية التي تدل على اعتبار الشريعة الإسلامية في عصر الرسالة الخاتمة وعدم اعتبار الأديان والشرائع الأخرى حتى غير المحرَّفة منها إلى ما يلي:

١ ـ كون القرآن وشريعة الإسلام نوراً لأهل الكتاب:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

ففي هاتين الآيتين تصريح بأن القرآن الكريم وشريعة خاتم الأنبياء أنزلت لتشمل هدايتها أهل الكتاب أيضا، وأنهم لن يخرجوا من الظلمات ويهتدوا إلى الصراط المستقيم إلا باتباع الوحي الجديد. ومعنى ذلك أن الديانتين اليهودية والمسيحية رغم أنهما كانتا نورا في عصرهما، إلا أن التمسك بهما لمن وصله نداء الإسلام وفهمه يعتبر ظلالاً وانحرافاً. والقرآن في هذه الآية يخاطب أهل الكتاب قائلا: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾.

٢ ـ دعوة الناس كافة إلى الشريعة الإسلامية وخاصة أهل الكتاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾[2].

حيث يدعو القرآن الكريم في هذه الآية أهل الكتاب إلى الإيمان بالشريعة الإسلامية، وبكتابها المقدس (القرآن) الذي يصدّق الشرائع الإلهية السابقة؛ كما أنه يدعو في آيات أخرى المسلمين مضافاً إلى الإيمان بالله ورسولهﷺ إلى الإيمان بسائر الأنبياء وكتبهم السماوية كما في قوله تعالى:

---

١ - المائدة، الآية ١٥ – ١٦، وأيضا الأعراف، الآية ١٥٧.

٢ - النساء، الآية ٤٧.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا آَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾[1].

حيث تؤكد هذه الآية على أنه كما يجب الإيمان الله تعالى، والقرآن الكريم، والنبي الأكرمﷺ وشريعته، فكذلك يجب الإيمان بسائر الأنبياء وكتبهم السماوية.

مضافا إلى ذلك يدعو القرآن الكريم في سورة النساء الجميع ومنهم أهل الكتاب إلى الإيمان بالشريعة الإسلامية حيث يقول:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[2].

٣ ـ انتصار الإسلام على سائر الأديان:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[3].

يوضح القرآن الكريم في هذه الآية، وفي آيات أخرى أيضا أن الهدف من رسالة النبي الأكرمﷺ هو إظهار ونصر دين الحق على سائر الأديان "الدين كله"؛ بل أعطى الله تعالى وعدا حتميا لتحقيق هذا النصر:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾[4].

---

١ - النساء، الآية ١٣٦، وآل عمران، الآية ٦٤، و ٩٨، و ١١٠، و ١٨ – ٢٢، والمائدة، الآية ٦٥، و ٧٧ – ٨١ و...، والبقرة ٤١ – ٤٢.

٢ - النساء، الآية ١٧٠.

٣ - التوبة، الآية ٣٣، والصف، الآية ٩، والفتح، الآية ٢٨.

٤ - النور، الآية ٥٥.

ومع القول بمشروعية الأديان الأخرى ألا ينتفي ويبطل هذا الهدف، وهو غلبة شريعة خاتم الأنبياء محمدﷺ على سائر الأديان؟

٤ ـ أخذ الميثاق من الأنبياء على اتباع شريعة الإسلام

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[١].

تصرح هذه الآية بأن الله سبحانه أخذ من أنبيائه ميثاقا على الإيمان بمحمدﷺ، ونصرته. وأن الأنبياء قد أقروا بهذا الميثاق ورضوا به "قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا" يعني هل تُقرّون وتقبلون بهذا الميثاق؟ فأجابوا بالقبول.

٥ ـ عالمية رسالة الإسلام

٥/١ ـ الآيات التي تدل على عموم نبّوة محمدﷺ لجميع الناس:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾.[٣]

٥/٢ ـ الآيات التي تدل على أن القرآن كتاب للجميع:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾[٤].

---

١ - آل عمران، الآية ٨١

٢ - سبأ، الآية ٢٨

٣ - الأعراف، الآية ١٥٨، سبأ، الآية ٧٩، الحج، الآية ٤٩.

٤ - يوسف، الآية ١٠٤، القلم، الآية ٥٢، التكوير، الآية ٢٧، إبراهيم، الآية ٥٢، والفرقان، الآية ١

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾[2].

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[3].

وبهذا فإن القرآن كتاب ينذر كل العالم وكل من وصله نداء الشريعة الإسلامية، ويطلب منهم الاستجابة لدعوته.

٦ ـ الإيمان ببعض الكتاب

إن الذين يصرّون على اتباع اليهودية والمسيحية في عصر الرسالة الخاتمة هم في الحقيقة لم يسلّموا بجميع الأوامر الإلهية. والقرآن يعبر عن هذا السلوك بـ "الإيمان ببعض الكتاب"، ويذم في مواضع عديدة بعض أهل الكتاب وخاصة اليهود على هذا السلوك، ويحذرهم عقابا شديدا في الدنيا والآخرة:

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾[4].

مضافاً إلى أن القرآن الكريم يرى أن قبول نبوّة موسى أو عيسى عليهما السلام وإنكار نبوّة محمد صلى الله عليه وآله إيمان ببعض الكتاب وإنكار لبعض، فهناك آيات قرآنية تؤكد على كفر أهل الكتاب بسبب إنكارهم نبوّة محمد صلى الله عليه وآله أو إنكار بعض الآيات الإلهية:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5].

---

١ - يونس، الآية ٥٧، آل عمران، الآية ١٣٨.

٢ - النساء، الآية ١٧٤

٣ - الأنعام، الآية ١٩.

٤ - البقرة، الآية ٨٥ والنساء، الآية ١٥٠ – ١٥١.

٥ - آل عمران، الآية ٧٠ – ٧١.

٧ـ ذم أهل الكتاب وردّ ادعاءاتهم الباطلة

اشتمل القرآن الكريم على كثير من الآيات التي تعرضت لذمّ أهل الكتاب ورد ادعائاتهم المنحرفة والباطلة والخرافية؛ ففي سورة البقرة فقط عشرات الآيات من هذا القبيل، كما نجد هذا النوع من الآيات في سور أخرى كسورة مريم، وآل عمران، والنساء وغيرهما.

تحقيق:
اقرأ سورة النساء من الآية ١٥٢ إلى ١٧٥، واذكر ما تستفيده من ذم أهل الكتاب فيها:
١ـ ....
٢ـ ....
٣ـ ....

٨ـ عدم نجاة المنكرين الذين وصلتهم دعوة الإسلام

إن الذين آمنوا بالشرائع السماوية لكنهم كفروا بالشريعة الإسلامية التي وصلت إليهم لم ينالوا النجاة، بل سيعذبون أشد العذاب:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾[١].

---

١ - آل عمران، الآيات ٨٥ إلى ٨٨

٩ ـ تحريف الأديان الأخرى

دلت الكثير من الآيات القرآنية على تحريف الأديان السماوية الأخرى؛ واليوم أثبتت الشواهد العلمية والعقلية هذه الحقيقة، واتضح أن أجزاء من كتب أهل الكتاب المقدسة منيت بالتحريف:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ... فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ...﴾[١].

فالمستفاد من هذه الآية أن أهل الكتاب أضافوا إلى دين الله أشياء من أنفسهم؛ من ذلك استبدال المسيحيين التوحيد بالتثليث، والتحريفات الكثيرة التي أحدثوها في التوحيد وسائر التعاليم الدينية؛ كما أن اليهود حرَّفوا كتابهم السماوي وتعاليمهم الدينية، وأحدثوا تحريفات كثيرة في دين الله؛ قال تعالى في حق اليهود:

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٢].

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٣].

﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾[٤].

والحاصل أن تحريف تعاليم الدين الإلهي يعدُّ من أقبح الأفعال التي عُنِّف أهل الكتاب على ارتكابها. ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار هذه المجموعة من الآيات من المصاديق الواضحة للمجموعة السابعة أيضاً.

---

١ - النساء، الآية ١٧١.

٢ - البقرة، الآية ٧٥، والآية ٧٩.

٣ - البقرة، الآية ٤٢.

٤ - المائدة، الآية ١٣.

تحقيق:
اقرأ سورة البقرة وقم بجمع وتصنيف الآيات الدالة على تحريف أديان أهل الكتاب.

١٠ ـ ضلال أهل الكتاب ولعنهم

دلت مجموعة من الآيات على ضلال أهل الكتاب، وكفرهم، وعدّهم من المغضوب عليهم؛ ولعنهم على نقضهم الميثاق، وكفرهم لاعتقادهم بعقائد باطلة وخرافية، وذلك كقوله تعالى:

- ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾[1].
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[2].

إن السبب في لعن جمع من أهل الكتاب في القرآن الكريم هو أنهم رغم معرفتهم بأن النبي الأكرم وشريعته إنما هي بأمر الله، لكنهم أنكروا هذه الحقيقة، وكتموها. وبسبب هذا الإنكار والكتمان العمدي استحقوا اللعن الإلهي الأبدي:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[3].

وفي مقابل هذه المجموعة من أهل الكتاب هناك فريق منهم أطاع الأمر الإلهي، وآمن بنبوة النبي الذي بشرت به الكتب السماوية من التوراة والإنجيل، فاستحق الثناء الإلهي الجميل:

---

١ - المائدة، الآية ١٣، والبقرة، الآية ٨٨ والنساء، الآية ٤٦، والحمد، الآية ٥ – ٧.

٢ - المائدة، الآية ١٧.

٣ - البقرة، الآية ١٥٩.

- ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ ... فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

الخلاصة:

دلت الكثير من الآيات القرآنية المحكمة، والروايات الكثيرة اليقينية المذكورة في مصادر الحديث المعتبرة والسيرة القطعية للنبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام بل وضرورة الدين والأدلة العقلية على عدم اعتبار الأديان الأخرى حتى غير المحرَّفة منها في عصر الديانة الخاتمة، ونفت مشروعيتها.

للمطالعة:

١ ـ عبد الله جوادي آملي، تسنيم.

٢ ـ ناصر مكارم شيرازي، تفسير الأمثل.

٤ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان[2].

٥ ـ محمد لكنهاوسن، الإسلام والتعددية الدينية [اسلام و كثرت گرايى دينى]، ترجمة نرجس جواندل.

٦ ـ جعفر سبحاني، مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام [مدخل مسائل جديد در علم كلام]، ج ٢.

---

١ - الأعراف، الآية ١٥٧.

٢ - راجع هذه التفاسير الثلاثة لتفسير الآيات المذكورة.

أسئلة:

١ ـ اشرح موقف الإسلام من مسألة مشروعية الأديان.

٢ ـ بيِّن استعمالات مصطلح "الإسلام".

٣ ـ هل الإسلام انحصاري في مسألة المشروعية؟ وضح ذلك.

٤ ـ ما هو معنى انحصارية الإسلام في مسألة المشروعية؟ وضح ذلك.

٥ ـ ما هي حقيقة الإسلام العام؟

٦ ـ هل يكفي في عصر الديانة الخاتمة الإيمان والعمل بإحدى الشرائع غير المحرَّفة؟ ولماذا؟

٧ ـ كم نوعا من الدليل يمكن إقامته على نفي مشروعية جميع الأديان؟ اذكر بعضها.

٨ ـ اذكر أربع طوائف من الآيات الدالة على نفي مشروعية جميع الأديان الأخرى، واذكر آية من كل طائفة.

٩ ـ كيف تدل الآيات التي مفادها الإيمان ببعض الكتاب على نفي مشروعية جميع الأديان الأخرى؟

١٠ ـ كيف تدل الآيات التي مفادها عالمية الإسلام وعموميته الإسلام لكل البشر، أو ظهوره وغلبته على سائر الأديان على نفي مشروعية جميع الأديان الأخرى؟

تحقيق:

١ ـ راجع المصادر التاريخية، والمصادر الروائية المعتبرة، وسيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام وابحث حول سيرتهم ومعاملتهم لسائر الأديان وأتباعها.

٢ ـ هل يمكن الاستدلال بآية المباهلة على نفي التعددية الدينية؟

٣ ـ راجع المصادر الروائية، وصنف الأحاديث الدالة على نفي التعددية الدينية إلى مجموعات.

٤ ـ الذين يؤمنون بتعاليم الإسلام والتشيع ويعملون الأعمال الصالحة لكنهم لا يؤمنون بإمامة الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف هل يمكنهم نيل السعادة والنجاة؟ وهل هؤلاء على حق؟ وضِّح ذلك.

٥ ـ هل يدل تعامل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بكرم مع أهل الكتاب على مشروعية دينهم؟

الفصل الثامن

المشروعية والنجاة في الإسلام

(٢)

إن قصة حياة سلمان الفارسي (رض) قصةٌ عجيبة، خلاصتها: إن سلمان نشأ في منطقة جنديسابور، وكان من أشرافهم، وكان ابن الملك صديقاً له مؤاخياً. وذات يوم سمعا الإنجيل من راهب نصراني فآمنا به بعد بحث وتحقيق... ثم ذهب سلمان مع الراهب إلى الموصل، وبعدها إلى بيت المقدس، وهناك التحق بحلقة دروس المسيحيين، وانشغل بالعبادة بجد....

وفي أحد الأيام بشره ذلك الراهب ببعثة النبي محمدﷺ وذكر له علائم نبوتهﷺ وقال له: إن كبرت ولا أراني أدركه، وأما أنت فشاب لعلك تدركه.

وفي طريق العودة إلى الموصل فقد سلمان ذلك الراهب، ووقع في الأسر، فأخذوه إلى المدينة وباعوه هناك، فاشترته امرأة، وأخذ يعمل عندها. وبعد هجرة النبيﷺ إلى المدينة تشرّف سلمان برؤيته، ولما رأى فيه دلائل النبوة آمن به، وكان سلمان على يقين بأن ذلك الراهب وأتباعه لو أدركوا النبيﷺ لآمنوا به.

وحينما التقى سلمان النبيﷺ وروى له قصة حياته، ذكر له أصحابه وأخبره خبرهم، وسأل النبي عن حالهم، أجاب أحد الحاضرين قائلا: إنهم من أهل النار، فشق ذلك على سلمان، وفي هذه الواقعة نزلت الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1]. فقال النبي ﷺ إن كل من كان مؤمناً بدين حق إيمانا حقيقياً فله أجر المؤمنين وإن لم يدرك نبي الإسلام[2].

بحثنا في الفصل السابق رؤية الإسلام لمشروعية الأديان، وانتهينا إلى أن للمشروعية في الإسلام معنىً خاصاً، وهو أنها تعني أن كل واحدة من الشرائع والأديان الإلهية مختصٌ بعصر معين، وفي عصر الرسالة الخاتمة يجب على كل من وصله نداء الإسلام أن يؤمن به. وعليه لا مشروعية في عصر الرسالة الخاتمة لأي دين سوى الإسلام حتى الأديان غير المحرَّفة.

وفي هذا الفصل سوف نبيِّن موقف الإسلام من مسألة الخلاص والنجاة، ونستعرض في الختام بعض الأدلة التي تمسك بها المدافعون عن مشروعية جميع الأديان، ونقيِّمها.

الإسلام ومسألة الخلاص (النجاة)

أن مسألة الخلاص والنجاة في نظر الإسلام مغايرة لمسألة المشروعية وأوسع منها. فلو أنكر شخص عامدا العقائد التي يجب عليه الإيمان بها يكون مستحقا للعذاب والعقاب الإلهي الأليم في الدنيا والآخرة؛ في حين لا توجد ملازمة في عكس ذلك؛ أي أنه لا ينحصر الخلاص والنجاة بأتباع الشريعة الحقّة العاملين بأحكامها. وعليه فإن عقيدة الخلاص والنجاة في الإسلام أوسع من مسألة المشروعية. فعقيدة النجاة في الإسلام تشمل طيفا واسعا من البشر وتفصيل ذلك كالتالي:

---

١ - البقرة، الآية ٦٢.

٢ - نقلا عن: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج ١، ص ٢٥١، بتصرف.

الناجون في الرؤية الإسلامية:

١ ـ أتباع الشريعة الإسلامية منذ بعثة النبي محمدﷺ إلى يوم القيامة، بشرط توفر الإيمان القلبي، والعمل الصالح.

٢ ـ أتباع كل نبي من أنبياء الله الآخرين المكلفون بالإيمان به في عصره، بشرط الإيمان القلبي والعمل الصالح[1].

٣ ـ القاصرون وهم الذين لم يتمكنوا لأي سبب من معرفة الشريعة والدين الحق، ولم يكونوا مقصرين في ذلك؛ سواء كان قصورهم ناشئا عن نقص في الخلقة كالسفهاء والمجانين وضعاف العقول، أو بسبب عدم وصول نداء الدين أو المذهب الحق إليهم.

عادة ما يكون عدم اتباع الكثير من الناس الدين والمذهب الحق بسبب عدم وصول نداء ذلك الدين أو المذهب إليهم. ومن هنا نجد عادة أن هؤلاء حينما يصلهم نداء الدين أو المذهب يتَّبعونه دون عناد وتعصُّب. والمستفاد من قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقلية، التي يستند إليها في علم أصول الفقه، والأدلة النقلية المؤيدة لمضمون هذه القاعدة العقلية من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2] أن العذاب الإلهي لا يشمل من لم يتمكن من الوصول إلى الدين أو المذهب الحق.

١ - النساء، الآيات ٩٧ – ٩٩.

٢ - الإسراء، الآية ١٥، والشعراء، الآية ٢٠٨ – ٢٠٩، والقصص، الآية ٤٧، وطه، الآية ١٣٤.

المستحقون للعذاب

جرت السنّة الإلهية على تعذيب الجاحدين والمقصِّرين. والجاحدون هم الذين ينكرون الدين الحق عمدا بعد وصوله إليهم وقيام الحجة الإلهية عليهم، والمقصرون[1] هم القادرون على معرفة الحجة الإلهية والدين الحق ولكنهم رغم ذلك لم يسعوا إلى ذلك.

ويستحق العذاب الإلهي أيضاً - مضافا إلى الصنفين المتقدمين - المؤمنون العاصون، وهم الذين فعلوا السيئات.

ومن الواضح أن درجات العذاب التي يستحقها الأصناف الثلاثة ليست بمستوى واحد بل هي متفاوتة.

وعلى هذا فإن المقصِّرين سيشملهم العذاب الإلهي، أما القاصرون ومن لم يصلهم نداء الحق فلن ينالهم العذاب.

يرى الفلاسفة المسلمون - كابن سينا وصدر الدين الشيرازي - أن أكثر الناس الذين لم ينصاعوا للحقيقة هم قاصرون، وليسوا مقصرين. وهؤلاء الأشخاص إذا لم يكونوا موحِّدين ومؤمنين بالله لا ينالهم العذاب، لكنهم لا يدخلون الجنة أيضا. وإذا كانوا مؤمنين بالله وبالمعاد ويوم الجزاء وعملوا في سبيل الله فسوف ينالون الثواب جزاء لأعمالهم[2]. والأشقياء فقط هم الذين سيعذبون، وهم صنفان: المقصِّرون والجاحدون. ومن هنا فالمنطق القرآني يرى أن الذي يستحق العذاب الإلهي هو ذلك الذي تمت عليه الحجة من قبل:

---

١ - النساء، الآيات ٩٧ – ٩٩.

٢ - الأستاذ الشهيد مطهري، العدل الإلهي، ص ٣٨١.

﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ * ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾[١].

النتيجة:

إن المعيار في مسألة الخلاص والنجاة في نظر الإسلام هو الإخلاص والتسليم للأمر الإلهي. ومن هنا يكون المطيعون لأوامر الله والخاضعون له سواء وصلهم نداء الدين الحق، أو لم يصلهم (القاصرون) هم الناجون. وأما المعاندون والمتمردون على الأمر الإلهي والمنكرون له عن علم وعمد، وكذلك القادرون على معرفة الدين الحق لكنهم لم يسعوا لمعرفته، وقصّروا في أداء تكليفهم الإلهي تجاهه، وكذلك الذين آمنوا لكنهم لم يطيعوا في الجانب العملي، وأتوا بأعمال قبيحة فهؤلاء جميعاً هم الذين سينالهم العذاب الإلهي.

الدفاع عن نظرية مشروعية جميع الأديان

هناك أدلة نقلية وعقلية استُدِل بها، أو يمكن الاستدلال بها للدفاع عن مشروعية جميع الأديان أهمها:

الدليل الأول:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٢].

وطريقة الاستدلال بهذه الآية هو أنها تفيد أن معيار المشروعية والنجاة هو الإيمان بالله واليوم الآخر والإتيان بالعمل الصالح، ولا مدخلية للإيمان بشريعة خاصة في ذلك. ومن هنا فإن الإسلام، واليهودية، والمسيحية، ودين

---

١ - الشعراء، الآيتين ٢٠٨ – ٢٠٩.

٢ - البقرة، الآية ٦٢، والمائدة، الآية ٦٩.

الصابئة، كلها في عرض واحد، ويمكن الوصول إلى النجاة عن طريق أي واحد منها.

الدليل الثاني:

الحديث المنقول عن النبي الأكرمﷺ: "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق"[١].

ورغم أن المدافعين عن نظرية التعددية الدينية لم يستدلوا بهذا الحديث إلا أنه يمكن القول بأن هذه الرواية هي أفضل دليل يمكن التمسك به لإثبات التعددية الدينية ومشروعية جميع الأديان. وقد أولى المفكرون المسلمون هذه الرواية اهتماما خاصا، واعتمدوا عليها في كتبهم الفلسفية والعرفانية. ومفاد هذا الحديث هو أن الطرق إلى الله كثيرة جدا بعدد المخلوقات، أو أن لكل شخص طريقاً إلى الله.

الدليل الثالث:

أن يقال: إن الحقائق ليست حكرا على جمع خاص، بل في كل دين حق وباطل، وصحيح وخطأ. ويشهد لذلك وجود المذاهب المتعددة في مختلف الأديان شاهد على هذا المدعى.

نقد وتحليل أدلة مشروعية الأديان

يمكن الإجابة عن الأدلة التي أقيمت على مشروعية جميع الأديان واعتبارها في عصر الرسالة الخاتمة بجوابين: الأول: جواب عام مشترك. والثاني: جواب خاص.

---

١ - السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٨ و٩٥، و١٢١؛ نفس المؤلف، نقد النصوص: ص ١٨٥؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شرح حديقة الأسرار [شرح گشن راز]، ص ١٥٣؛ الإمام الخميني، آداب الصلاة [آداب نماز] المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص ١٠ نقلا عن: الأصول العشرة، ص ٣١ ومنهاج الطالبين، ص ٢٢١؛ ملا محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج ١، ص ١٤ و٢٣؛ صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٢ وتعليقة السبزواري على الأسفار. ثم إن صدر الدين الشيرازي في الأسفار، والفيض الكاشاني في علم اليقين لم يوضحا أن العبارة المذكورة هل هي رواية أم من كلمات العرفاء.

الأجوبة المشتركة

الجواب الأول:

حتى لو قبلنا بصحة الأدلة النقلية أو العقلية المذكورة، والأدلة المشابهة لها وسلمنا دلالتها على مشروعية جميع الأديان، فسوف تقع المعارضة بينها وبين أدلة كثيرة يقينية نقلية وعقلية دلت على خلاف ذلك، علما أن أدلة مشروعية الأديان ظنية، في حين أن أدلة نفي المشروعية يقينية. وفي حالة وقوع التعارض بين الأدلة اليقينية والظنية تقدّم الأدلة اليقينية دائما، كما تقدم في الفصل الثالث. ومن هنا تُقدّم أدلة نفي المشروعية لأنها يقينية على أدلة المشروعية الظنية. والدليل على أن أدلة المشروعية - سواء العقلية أم النقلية - ظنيةٌ؛ هو أن مفاد النقلية منها ظاهرٌ، وليس نصاً صريحاً، والظاهر يفيد الظن؛ كما أن مفاد العقلية منها ظني أيضا لأنها ليست برهانية. والأدلة العقلية إنما تكون يقينية إذا كانت برهانية.

الجواب الثاني:

مضافا إلى ما تقدم فقد توصلنا في الفصل السادس إلى امتناع اعتبار ومشروعية الأديان المحرَّفة، وأنه أمر يشتمل على الكثير من المحاذير العقلية. ومن هنا فالأديان المحرَّفة، حتى اليهودية والمسيحية لا يمكن اعتبارها طريقا إلى الحق. إذن حتى لو كان هناك دليل أو أدلة يمكن الاستدلال بها على مشروعية الأديان يجب رفع اليد عنها؛ كوجوب رفع اليد عن الظهور الأولي في آية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ بسبب الأدلة العقلية والنقلية النافية للجسمية عن الله تعالى. نعم، لا يمتنع عقلا اعتبار الأديان غير المحرَّفة في عرض الإسلام، إلا أن الأديان الإلهية الموجودة اليوم كاليهودية والمسيحية والمجوسية، أديان مختلطة بالخرافات والانحرافات والشرك، بل هي متعارضة فيما بينها يكذّب كل منها الآخر. وعليه فما هو موجود من الأديان محرَّفٌ ولا يمكن عقلياً اعتباره في عرض الإسلام، وما يمكن اعتباره ليس موجوداً بل حتى لو فرضنا وجود أحد الأديان الإلهية غير المحرَّفة في مكان ما من العالم، مع ذلك لا يكون معتبرا؛ وذلك للأدلة اليقينية المتقدمة الدالة على أن اعتبار ذلك الدين مختص بعصره فحسب.

الأجوبة الخاصة

مضافا إلى الأجوبة العامة والمشتركة فإن كل واحد من الأدلة المذكورة يمكن الإجابة عنها بأجوبة خاصة وذلك كما يلي:

أجوبة الدليل الأول:

جواب الاستدلال بالآية ٦٢ من سورة البقرة على نوعين: أ ـ الأجوبة النقضية. ب ـ الأجوبة الحلّية.

أـ الأجوبة النقضية

إذا أمكن من خلال الاستدلال بالآية وما شابهها من الآيات التي جعلت معيار الثواب والنجاة هو الإيمان والعمل الصالح الوصول إلى النتيجة القائلة بأن جميع الأديان الإلهية سواء المحرِّفة أو غير المحرَّفة، أو خصوص غير المحرَّفة منها معتبرةٌ وطريق إلى الحق، فسوف يلزم من ذلك لوازم غير مقبولة ولا يمكن الالتزام بها حتى من قبل المستدلين بهذا النوع من الآيات، ومن تلك اللوازم ما يلي:

أولا: تدل الآية الشريفة وأمثالها على أن معيار السعادة والنجاة والثواب هو الإيمان بالله واليوم الآخر وإتيان العمل الصالح. فإذا كان المعيار هو هذه الأمور فقط، فلازم ذلك أنه ليس للشريعة أي دور وتأثير، بل يكفي لنجاة الإنسان مجرد الإيمان بالله واليوم الآخر وأن يعمل صالحا. وهذه المقولة هي بعينها مقولة الربوبية (deism) التي تبناها عدة من المتنورين الأوربيين وبعض أتباع الأديان الشرقية. فهل يمكن الالتزام بهذه المقولة؟

ثانيا: بناءً على هذا الاستدلال سيكون اعتبار الأديان والشرائع لاشتمالها على المعيار المتقدم وهو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، وأما أنها

"يجب أن تكون صادرة عن الله ولذلك يجب الإيمان بها وبالأنبياء الذين أتوا بها" فلا دور له في اعتبارها ولا في نجاة الإنسان وسعادته. وعلى هذا فلو اخترع الإنسان دينا، أو اتبع دينا محرفا مشوبا بالخرافات مع اشتماله على المعيار المذكور، لكفاه وأدى به إلى السعادة والنجاة، فهل الأمر كذلك؟! وهل يمكن الالتزام بهذه النتيجة؟

ب ـ الأجوبة الحليّة

أولا: قد اختلف المفسرون من القدم في تفسير الآية المذكورة. ومن الطبيعي مع هذا الاختلاف الشديد أن لا نصل إلى المعنى الظاهر من الآية، بل سيصبح معناها مجملا. وفي هذه الحالة يجب الرجوع إلى الأدلة المُبيِّنة لرفع الإجمال. والأدلة التي تقدم ذكرها أدلة مبيِّنة فيمكن من خلال الاستناد إليها رفع الإجمال عن هذه الآية وجعلها مبيِّنة.

ثانيا: إن هذه الآية وبقرينة الآيات الأخرى ظاهرة في المعنى التالي: إن المسلمين، واليهود، والمسيحيين، والصابئين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا مدخلية لأسم اليهودي والمسيحي و... في استحقاق الثواب ونيل النجاة والسعادة[1]؛ بل المعيار هو الإيمان والعمل الصالح، وبعبارة أخرى: هو التسليم لأمر الله. وبعبارة ثالثة مستقاة من القرآن الكريم[2]: إن المهم هو أن يكتسب الإنسان "صبغة الله"[3]. وأما كون الشرائع والأديان

---

١ - وهذا الأمر كان يمثل صراعاً مستمراً بين اليهود والمسيحيين، فهم مختلفون فيه كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. البقرة، الآية ١٣٥.

٢ - من قبيل قوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾. البقرة، الآية ١١٢.

٣ - البقرة، الآية ١٣٨.

مقبولة عن الله ومعتبرة في كل العصور، أو أنها مختصة بعصر معين ولا تكون مقبولة ولا معتبرة بعد انقضائه فهي مسألة أخرى تعرضت لها آيات تقدم ذكرها من قبيل الآية ١٣٧ من سورة البقرة، والآيات ٨٥ و ١٩ إلى ٢٢ من سورة آل عمران، والآية ٦٥ من سورة المائدة، حيث صرّحت بوجوب الإيمان في عصر الرسالة الخاتمة بنبوة النبي محمد (ص) وبشريعته.

ثالثا: بقرينة الآيات المتقدمة والروايات الكثيرة يمكن أن يقال بأن معنى الآية هو أن معيار الثواب والنجاة هو الإيمان والعمل الصالح، وبعبارة أخرى التسليم لأمر الله سبحانه وتعالى؛ أما مصداق الإسلام في كل عصر فهو يختلف عن العصر الآخر. ومن هنا فالمقصود من اليهود والمسيحيين والصابئين ليس هو اليهود والمسيحيون والصابئون في كل عصر، بل اليهود في عصرهم، والمسيحيون في عصرهم، والإسلام في عصر الرسالة الخاتمة. وشأن نزول الآية الشريفة يؤيد هذا التفسير. مضافا إلى ذلك فإن التسليم لأمر الله يقتضي التسليم لأمره في كل عصر واتباع شريعته الجديدة. وقد دلّت الآيات والأدلة الأخرى المتقدمة على أن الأمر الإلهي منذ بدأ عصر الرسالة الخاتمة إلى نهاية العالم قد تعلق بإطاعة الشريعة الإسلامية والإيمان بها، وأنها الشريعة الوحيدة المقبولة عند الله في هذه الفترة[١].

---

١ - راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ١٩٣، أبو الفضل رشيد ميبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج ١، ص ٢١٥، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج ١، ذيل الآية الشريفة.

مضافاً إلى الأجوبة الخاصة المذكورة هناك جواب آخر مستفاد من الآية ٩٢ من سورة الأنعام قال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ... وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآَخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، حيث إن الآية ٩٢ من سورة الأنعام تفسِّر الآية ٦٢ من سورة البقرة، وهي ناظرة إليها وحاكمة عليها. وتوضيحه: ثبت في علم أصول الفقه أن أحد أسباب تقديم الدليل النقلي على الدليل النقلي الآخر هو الحكومة. ومعنى الحكومة في الأصول هو أن أحد الأدلة ناظر إلى الآخر. وبملاحظة هذه القاعدة الأصولية ⇦

تحقيق:
بما أن لشأن النزول دورا مهما في فهم الآيات، راجع كتب التفسير حول شأن نزول الآية ٦٢ من سورة البقرة وابحث في شأن نزولها، ثم قارن النتائج التي توصلت إليها مع المعنى الذي يقول به دعاة التعددية.

أجوبة الدليل الثاني

يمكن الإجابة عن الاستدلال برواية: "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق" - مضافا إلى ما تقدم من أجوبة مشتركة - بجواب خاص وهو أن يقال:

ليس المقصود من الطريق هو الشريعة والدين، بل المقصود هو طريق معرفة الله. وعليه سيكون مفاد الرواية هو أن هناك الكثير من الطرق الشهودية والاستدلالية لمعرفة الله وأنها بعدد المخلوقات والممكنات. وهذا لا علاقة له أبدا بالتعددية الدينية واعتبار جميع الأديان. ومنذ القدَم أكد العرفاء والحكماء على أن كل شخص هو نفسه آية للحق، وأنه يستطيع أن يصل إلى الحق عن طريق معرفة نفسه مستفيدين ذلك من النصوص الدينية.

⇨

والتدقيق في مفاد الآيتين نفهم أن الآية ٩٢ من سورة الأنعام ناظرة إلى تلك الآية، فتقدم عليها. حيث أن مفاد تلك الآية هو أن المؤمنين، واليهود، والمسيحيين من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فله الأجر عند الله. ومفاد الآية ٩٢ من سورة الأنعام هو أن كل من آمن بالآخرة، فسيؤمن بالقرآن ويصدق به. وبهذا فإنه بسبب إيمانه بالآخرة سيخضع للوحي الجديد ويؤمن بالقرآن وشريعة خاتم الأنبياءﷺ. فإذا وصل نداء القرآن لشخص وامتنع عن التصديق به فهو في الحقيقة ليس مؤمنا الآخرة. فالإيمان بالآخرة يستلزم الإيمان بالوحي الجديد. وهذا المعنى - كما هو واضح - ناظر إلى الآية ٦٢ من سورة البقرة ومفسِّر لها. ومن هنا سيكون حاكما ومقدما عليها.

هذا، مع أننا لم نعثر على هذه الرواية في مصادر الحديث الشيعية رغم بحثنا المكثف عنها؛ وإنما نقلها بعض المتأخرين في كتبهم دون ذكر سندها؛ بل اكتفى البعض بذكرها ولم يشر إلى أنها رواية أم لا. ومن هنا لا تكون هذه الرواية معتبرة من حيث السند.

سؤال:

اذكر الأجوبة المشتركة عن هذا الاستدلال.

١ - ....

٢ - ....

أجوبة الدليل الثالث

في مقام الجواب عن الاستدلال الأخير ينبغي أن يقال بأننا قد وصلنا في بحث الإسلام ومشروعية الأديان إلى أن المشروعية في نظر الإسلام لا تعني أن سائر الأديان الإلهية لا تشتمل على شيء من الحقيقة. كما نبهنا على أن الإسلام يرى أن جميع مسائل وقضايا الأديان الإلهية غير المحرَّفة صادقةٌ وحقيقة، بل حتى بعض مسائل وقضايا الأديان المحرَّفة هي صادقة وحقيقةٌ أيضا. بل المشروعية في الرؤية الإسلامية تعني أن كل دين يختص بعصر خاص؛ وإن الشريعة الوحيدة المقبولة عند الله منذ بدء عصر الرسالة الخاتمة إلى نهاية العالم هي شريعة محمد خاتم الأنبياء(ص). بل نبَّهنا أيضا على أن مصطلح "الإسلام" في استعمال شائع له معنى عام يشمل جميع الأديان الإلهية؛ وأن كل شريعة في عصرها تعتبر مصداقا للإسلام. والمسلم

الحقيقي هو الذي يسلِّم للأمر الإلهي ويطيعه. ومصداق الإسلام في عصر الرسالة الخاتمة هو شريعة محمدﷺ. ومن ينكرها عمدا ويكتم الحقائق والعلامات التي تهدي إليها في الكتب السماوية السابقة، فهو متمرد على الأمر الإلهي، ومن أهل الجحود لا من أهل التسليم؛ وهو مؤمن ببعض الكتاب ومكذِّب لبعض؛ ومن هنا فهو مستحق للعن والعذاب الإلهي. وفي مجال المذاهب الإسلامية يجب القول أيضا بأن واحداً منها فقط على الحق.

والنبي الأكرمﷺ رسم للمسلمين طريق الهداية وأوضحه في أحاديث متواترة وخاصة حديث الثقلين المتواتر: (إني مخلف فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي). وعليه فإنه بعد النبي الأكرمﷺ هناك فرقة واحدة من أهل النجاة ومقبولة عند الله، وهي التي تمسكت بكتاب الله وأهل بيت نبيه. وهذا لا يعني بطلان كل ما في سائر المذاهب والفرق الإسلامية وعدم صحته. حيث إن أتباع أهل البيت يشتركون مع سائر المذاهب الإسلامية في كثير من المسائل العقائدية والأخلاقية والأحكام التكليفية. والاختلاف الأساسي إنما هو في المرجعية الدينية والقيادة السياسية للأمة بعد النبيﷺ؟ وهل أن الله سبحانه نصَّب شخصا لهذا الأمر الهام، أم أنه أوكل أمر اختياره إلى الأمة؟ فمن توفرت لديه الحجة والبرهان على أن الله عيَّن خليفة للنبيﷺ لكنه عصى لأسباب كالحسد، والتكبر والحقد وغيرها، فهو ليس مسلّماً لأمر الله، وحاله حال من أنكر واحداً من فروع الإسلام كالزكاة، وامتنع عن أدائها.

ويرى أتباع أهل البيتعليهم السلام بأن هناك شواهد وأدلة يقينية كثيرة على أن الله سبحانه قد نصب علياًعليه السلام وأحد عشر من أبنائه خلفاء للنبيﷺ

وجعلهم أئمة، وفرض على المؤمنين أخذ معارف وأحكام دينهم عنهم[1]. وبهذا تكون مشروعية مذهب أهل البيت عليهم السلام بين سائر المذاهب الإسلامية بمعنى أن أتباع أهل البيت سلّموا لأمر الله في مسألة خليفة النبي صلى الله عليه وآله؛ وهناك شواهد في سنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأدلة كثيرة على هذا الأمر الإلهي، ألا وهو الإمامة والمرجعية الدينية لعترة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

للمطالعة:

١ ـ مرتضى المطهري، العدل الإلهي.

٢ ـ مرتضى المطهري، مجموعة المؤلفات، ج ١.

٣ ـ محمد تقي مصباح اليزدي، بارقة أخرى من سماء كربلاء [آذرخشي ديگر از آسمان كربلا].

٤ ـ جعفر سبحاني، مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام [مدخل مسائل جديد در علم كلام]، ج ٢.

٥ ـ عبد الله جوادي آملي، تسنيم، ج ٦.

أسئلة:

١ ـ اشرح موقف الإسلام من مسألة الخلاص.

٢ ـ ما هي الفرق التي ستنال النجاة؟ اذكرها.

١ ـ راجع: العلامة الأميني، الغدير، والعلامة مير حامد الحسيني، عبقات الأنوار، والسيد شرف الدين العاملي، المراجعات.

٣ ـ ما هو معيار نجاة الإنسان؟

٤ ـ ما هي الفرق التي ستبتلي بالعذاب الإلهي؟ اذكرها.

٥ ـ اشرح الأجوبة المشتركة والعامة عن أدلة المدافعين عن التعددية الدينية.

٦ ـ وضّح الأجوبة الخاصة عن الاستدلال بالآية ٦٢ من سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ...﴾.

٧ ـ استدل المدافعون عن التعددية الدينية بأن الحقائق ليست حكرا على مجموعة خاصة؛ ومن هنا لا يمكن حصر المشروعية بدين معين. أجب عن هذا الاستدلال.

٨ ـ على فرض صحة أدلة التعددية الدينية فهل يمكن الاعتماد عليها؟

تحقيق:

١ ـ يمكن أن يقال بأن جوهر الدين هو التجربة الدينية؛ وبما أن التجارب الدينية لها تفسيرات متنوعة وأحيانا متعارضة فلا يمكن اجتناب وجود الأديان المتعددة والمتعارضة. انقد الاستدلال المذكور بملاحظة البحوث المعرفيّة.

٢ ـ من خلال مراجعة كتب التفسير ابحث في التمايز والاختلاف بين الصراط والسبيل.

٣ ـ ما هي التخطئة، وما هي علاقتها بالتعددية الدينية؟ ابحث وحقق في ذلك.

٤ ـ ابحث في الكتب العرفانية - وخاصة في شرح اللاهيجي على حديقة الأسرار [گلشن راز] - حول المعنى الذي يستفيده العرفاء من رواية "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق".

الفصل التاسع

إمكان التغير في الدين

"تمتلك بعض احتياجات البشر سواء كانت في المجال الفردي أو الاجتماعي وضعا ثابتا، وهي متساوية في كل الأزمنة...، وبعض آخر من تلك الاحتياجات متغير ويتطلب من الناحية القانونية وضعا متغيراً كذلك. والإسلام قد هيأ وضعاً متغيّراً لتلبية هذه الاحتياجات المتغيّرة عن طريق ربط هذه الأوضاع المتغيّرة بالأصول الثابتة، وهذه الأصول الثابتة تستطيع أن تنتج قانونا خاصا فرعيا ملائما وفقا لكل حالة جديدة... [ومن باب المثال] فإن الحاجة إلى إعداد القوة في مقابل العدو يعتبر قانونا ثابتا نابعا من حاجة ثابتة لا تتغير؛ أما الحاجة إلى المهارة في رمي السهام وركوب الخيل فهي تعبير عن حاجة مؤقتة تتغير وفقا لمتطلبات الزمن وتطوُّر الظروف والعوامل الثقافية والفنيّة... "[1].

تشهد احتياجات البشر ومتطلباتهم تغيرا مستمرا على مرِّ الزمن. فهل أن الدين الذي جاء ليلبي جميع احتياجات البشر ويضع برنامجا لجميع جوانب الحياة، يعتريه التغير تبعا لتغير تلك الاحتياجات، أم أنه يبقى ثابتا ولا يعتريه أي تغيُّر؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن وقوع التغير في الدين أم لا؟ وفي حالة إمكانه فما هي المجالات التي يقع فيها التغير؟

وبغض النظر عن إمكان وقوع التغير في نفس الدين لماذا يلاحظ وجود اختلاف الآراء بين الفلاسفة، والعرفاء، والفقهاء، وسائر المتخصصين

---

١ - الاستاذ مرتضى المطهري، مجموعة المؤلفات [مجموعه آثار]، ج ١، ص ١٩١ - ١٩٢

في العلوم الإسلامية؟ فهل أن هذا الاختلاف ناشئ عن أن نفس الدين في معرض التغير والتحول، أم أن لذلك سببا آخر؟ من الواضح وجود التنوع والاختلاف في الرأي بين الفلاسفة، والعرفاء، والفقهاء، والمتكلمين المسلمين في بعض المسائل، بل ربما قدم بعضهم نظريات متضاربة في المسألة الواحدة، وربما نجد الباحث الواحد يغيّر رأيه في نظرية معينة ويتنازل عنها بعد أن تبناها مدة. فلماذا تحدث مثل هذه الظاهرة في عالم الفكر؟ فهل السبب هو أن المعرفة البشرية ـ ومنها المعرفة الدينية ـ تحمل في ذاتها بذرة التغيُّر والتحول؟

مع قليل من التأمل يتضح أننا نواجه نمطين من الأسئلة: وما الأسئلة المتقدمة ـ في الواقع ـ إلا تعبير عن مسألتين وهما:

بيان المسألة:

١ ـ مسألة التغير والتحول في نفس الدين: هل الدين في نفسه ظاهرة ثابتة لا يُحتمل حدوث التغير فيها، أم أن التغير ممكن فيه؟ وإذا كان التغير ممكنا فيه فهل يشمل جميع أقسام الدين، أم بعضها؟ وإذا كان التغير يختص ببعضها فما هي؟

٢ ـ مسألة التغير والتحول في المعرفة الدينية: هل المعرفة الدينية ـ أي معرفة الدين ـ أمر ثابت لا يقبل التغير، أم يعتريه التغير؟

ومن الواضح أن البحث في هذه المسألة ليس بحثا عن التغير في نفس الدين، بل هو بحث عن التغير في المعرفة الدينية؛ فانه حتى لو قلنا بأن الدين حقيقة ثابتة يبقى المجال مفتوحاً لطرح هذه المسألة وهي: مسألة تصور وقوع التغيير في المعرفة الدينية وعدمه؟

وسنتعرض في هذا الفصل للمسألة الأولى، وأما المسألة الثانية فسنبحثها في الفصل العاشر.

إمكان التغير في الدين

ذكرنا في الفصل الأول تعريفين للدين. يتكون الدين وفقا لأحدهما من ثلاثة أقسام هي: العقائد، والأخلاق، والأحكام؛ كما أنه يتكون وفقا للتعريف الآخر من أربعة أقسام. وهنا نبحث وفقا لتعريف الأقسام الثلاثة. وبما أنه من الممكن أن يكون لكل قسم من الأقسام الثلاثة حكمه الخاص سنبحث احتمال وقوع التغير في كل قسم بصورة مستقلة.

العقائد

لا يقع في العقائد كالتوحيد، والنبوّة، والمعاد أي شكل من أشكال التغير والتحول، فأصول العقائد أمور ثابتة لا تقبل التغير والتبدل فيها مهما كانت الأحوال أو الظروف الزمانية والمكانية. ويمكننا إثبات هذا المدعى من خلال إلقاء نظرة على مضمون هذه الأصول في المصادر الإسلامية، ومراجعة مسيرتها التاريخية على مر التاريخ الإسلامي الذي يمتد لما يقارب خمسة عشر قرناً. بل يرى الإسلام ـ كما تقدم ذكره في الفصل السابع والثامن ـ أن جميع الأديان الإلهية تشترك في حقيقة واحدة، وتختلف في بعض الأحكام. والجزء الأساسي من هذه الحقيقة الواحدة هو الأصول العقائدية من التوحيد والنبوة والمعاد، وأمثالها:

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾[1].

---

١ - البقرة، الآية ٢٥٨.

وعليه فلا يقع أي تغير وتبدل في هذا القسم من الدين. والتغير الوحيد الممكن هو في عرض براهين وأدلة أكثر وأدق لإثبات كل واحد من هذه الأصول. ويمكن مشاهدة هذا التغير الذي هو في الغالب يتجه إلى التكامل من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين. ومن الواضح أن هذا النمط من التغير لا يعني التغير في مضمون الأصول العقائدية، بل ينبغي أن يقال: إن هذا التغير هو تغير في المعرفة الدينية، وليس في نفس الدين. وعليه فحتى هذا النوع من التغير لا يطرأ على نفس الدين وإنما على المعرفة الدينية.

تحقيق:
ابحث في مسار برهان الصديقين وبرهان الإمكان من الماضي إلى الآن وذلك من خلال مراجعة كتب الفلسفة.

القيم الأخلاقية

القسم الثاني من أقسام الدين هي الأخلاق والقيم الأخلاقية. وأصول الأخلاق والقواعد الكلية فيها لا يمكن أن يتطرق لها التغيير. فالعدالة، والتقوى، ومقارعة الظلم، والعفاف، ومعرفة الحق، وأمثال ذلك أمورٌ حسنةٌ ومرغوبة دائماً، والظلم، والفجور، والعدوان، وعدم العفاف، وإنكار الحق وأمثال ذلك قبيحة وغير مرغوب فيها. ولا يطرأ أي تغيير في القواعد الكليّة للأخلاق، فهي أصول ثابتة ومطلقة لا تتغير. والتغير الذي يمكن أن يقع في هذا القسم إنما هو في بعض الجزئيات وفروع المسائل الأخلاقية؛ فهذا النوع من الأحكام الأخلاقية هي فقط التي يمكن أن يطرأ عليها التغير في

الجملة؛ ونذكر من باب المثال الصدق فهو حسنٌ ومن الفضائل الأخلاقية. لكنه إذا أدى في بعض الموارد إلى تعرض نفس بريئة للخطر فسيصبح قبيحا ومذموما. وبهذا فإن حكم الصدق سوف يتغيّر. وهذا التغير في الحكم بسبب تغير الموضوع وتزاحمه مع مصلحة أهم وهي حفظ النفس البريئة. والحاصل أن هذا النمط من التغير في الأحكام الأخلاقية يرجع في الحقيقة إلى تغير الموضوع، لا إلى تغير الحكم؛ بمعنى أنه إذا حصل تغير في هذا النمط من الأحكام فسببه التغير الطارئ على موضوعها. ولقد بُحثت هذه المسألة بدقة في فلسفة الأخلاق.

تحقيق:

بيّن نموذجين للأحكام الأخلاقية التي يمكن وقوع التغير فيها، واشرح سبب ذلك.

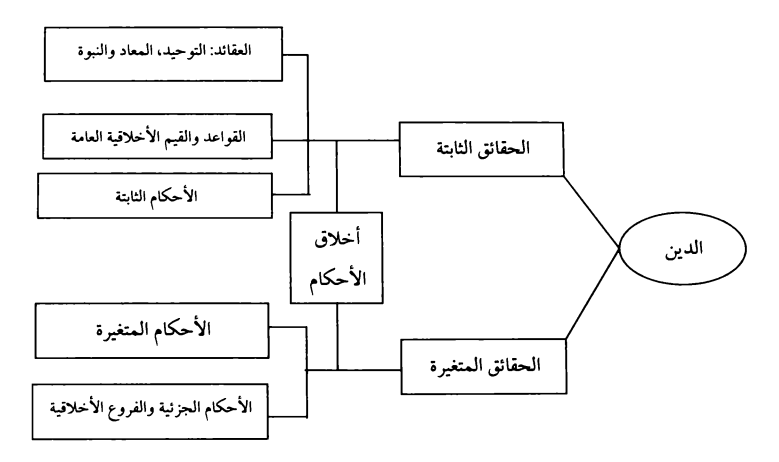
الأحكام

إن وقوع التغير في أحكام الدين ممكن في الجملة. وسبب ذلك هو أن الأحكام والقوانين الدينية مثل أي قانون عقلائي تابعة للمصالح والمفاسد. وفي بعض الموارد تتغير المصالح والمفاسد بسبب تغير الظروف والزمان والمكان. إن تغير المصالح والمفاسد بتغير الظروف والأوضاع المكانية والزمانية يلاحظ بنحو أوضح في بعض الظواهر الاجتماعية. فليست المصلحة والمفسدة في كل ظاهرة اجتماعية هي أمر ثابت في جميع الظروف والأمكنة والأزمنة ولجميع المجتمعات والأقوام، بل إن بعض الظواهر الاجتماعية ـ بل حتى بعض الظواهر غير الاجتماعية ـ يطرأ التغير

بمررو الزمن على المصالح والمفاسد التي تشتمل عليها؛ ولكن هناك مصالح ومفاسد ثابتة على الدوام ولا يمكن أن يطرأ عليها أي تغير. وهناك كثير من العوامل تجتمع لتهيئ الظروف التي تنشأ عنها المصلحة أو المفسدة. فإذا كانت نتيجتها المصلحة فالحكم هو الفعل [الوجوب أو الاستحباب]، وإذا كانت النتيجة هي المفسدة فالحكم هو الترك [الحرمة أو الكراهة]. وهذه العوامل المؤثرة في نشوء المصلحة أو المفسدة تنقسم إلى نوعين: فهي إما أنها تبقى ثابتة ولا تتغير حتى مع حدوث الظروف والأوضاع الجديدة، أو أنها يطرأ عليها التغير والتحول.

ومن هنا تنقسم الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة. والأحكام الثابتة إنما كانت ثابتة لأن العوامل المؤثرة في نشوء المصلحة أو المفسدة فيها ثابتةٌ، والأحكام المتغيرة إنما كانت متغيرة لأن العوامل المؤثرة في نشوء المصلحة أو المفسدة فيها متغيرةٌ، فهي تابعة للظروف والأحوال الزمانية والمكانية. ومن الواضح أن المصلحة أو المفسدة ليست أمرا آخر سوى ما ينتج عن العوامل. والأحكام إنما تُجعل وتشرَّع على أساس هذا الناتج أو المصالح والمفاسد. ومن هنا يمكن تفسير كل التغيرات الحاصلة في بعض أحكام الدين من خلال ملاحظة هذا الكسر والانكسار والتوازن، أي ملاحظة التغير الحاصل في هذه النتاجاتات الناشئ عن تغير العوامل الدخيلة فيها.

والحاصل هو أن التغير ممكن في قسم من أحكام الدين بل هو أمرٌ متحقق وواقع والسبب في ذلك هو التغير في بعض مصالح ومفاسد السلوكيات والأفعال البشرية في مختلف الظروف والأوضاع والحالات الزمانية والمكانية. والرسم البياني التالي يضع بين أيدينا إطلالة على هذا البحث:



أتممنا لحد الآن البحث في القسم الأول من المسألة الأولى. ونذكّر هنا بأن المسألة الأولى كانت تشتمل على قسمين، وطرحنا فيها سؤالين: أ ـ هل يمكن وقوع التغير في الدين؟ ب ـ في حالة إمكان التغير في الدين، فما هي التغيرات التي تحدث فيه؟ والآن نتعرض للقسم الثاني من المسألة الأولى، ونبحث في هذا السؤال: ما هي التغييرات التي تحدث في الدين؟

أنواع التغير في أحكام الدين

إن للتغير في أحكام الدين أقساما عديدة، وأهمها ما يلي:

١ ـ تبدّل الموضوع.

٢ ـ الأحكام الحكومية (الولائية).

٣ ـ تزاحم الأحكام.

١ ـ تبدّل الموضوع

لاحظوا الأمثلة التالية:

١ ـ صلاة الصبح واجبة.

٢ ـ الربا حرام.

٣ ـ الطلاق بدون حضور شاهدين عادلين باطلٌ.

وفي اصطلاح الفقه والأصول يطلق على عبارة واجب "الحكم"، وعلى صلاة الصبح "موضوع" الحكم، وعلى حرام "حكم"، وعلى الربا "موضوع"، وعلى باطل "حكم" وعلى الطلاق دون حضور شاهدين عادلين "موضوع". ومن الواضح أن الحكم لا يتحقق دون تحقق الموضوع.

والآن مع اتضاح معنى الحكم والموضوع سنبحث في تبدّل الموضوع. ورغم أنه في بعض الموارد تكون الأحكام ثابتةٌ لا يطرأ عليها التغير، لكن أحيانا تتغير موضوعاتها. ومن الواضح أنه إذا تغير موضوع الحكم فإن الحكم يتغير تبعا له حيث ـ كما قيل ـ إن الحكم متقوم بالموضوع، وإن تحقق أي حكم مرتبط بموضوعه. وهناك في الفقه الإسلامي نماذج كثيرة لذلك منها:

أ ـ حلية شرب عصير العنب، وحرمة شربه إذا تحول إلى خمر، وحليّته مرة أخرى إذا تحول إلى خل.

ب ـ نجاسة الكلب، ثم طهارته إذا تحول إلى ملح أو رماد.

ج ـ حرمة ارتداء البدلة (السترة والبنطال) في الأعوام المنصرمة لأنه كان من مصاديق التشبه بالكفار، وحلية ارتدائها في الزمان الحاضر لشيوع ارتداء هذه الملابس وعدم اختصاصها في هذه العصور بالكفار.

د ـ حرمة تناول الكلور والصوديوم بسبب الضرر، وحليّة تناول ملح الطعام الذي هو مركّب منهما.

ومن الواضح بأن هذا القسم من التغير في الحقيقة لا يعتبر تغيرا في الحكم، بل هو تغير في الموضوع ويتغير الحكم تبعا له. وإذا أطلق عليه تغير الحكم فهو من باب المسامحة.

تحقيق:
اذكر نماذج أخرى لتبدّل الموضوع من خلال مراجعة الكتب الفقهية.

٢ ـ الأحكام الحكومية (الولائية)

تواجه جميع المجتمعات وفي مختلف العصور قضايا جديدة تتطلب حلولا. وهذه المسائل واسعة النطاق وشاملة لمختلف أبعاد وجوانب الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والقانونية، والقضائية، والسياسية وغيرها. ولكي يتضح البحث ينبغي أن نعرض نماذج لذلك. وفي هذا المجال نذكر موارد من القضايا المعاصرة الملموسة لنا وهي كالتالي:

أ ـ لقد مرت على الكثير من الشوارع القديمة سنوات عديدة فلم تعد تستوعب المارة والسيارات، فأصبحت هناك حاجة إلى إما توسيعها وتطويرها، أو إحداث شوارع جديدة تمرّ عادة من أملاك الناس. ومن هنا فإن إحداث شوارع جديدة أو توسيع الشوارع القديمة يقتضي التصرف في أموال الناس؛ بل أحيانا يمر مسير الشارع في المساجد والأوقاف فيستدعي ذلك التصرف فيها وهدمها. مضافا إلى ذلك فإن النمو السريع للمدن وازدياد الحاجة إلى إيجاد الاتصال فيما بينها يستدعي إحداث الطرق بينها، وكثيرا

ما تقع في مسار تلك الطرق مزارع وبساتين ومعامل يمتلكها الأفراد، فإحداث تلك الطرق يؤدي إلى التصرف في أملاك الناس، فما هو الحل؟ هل يُكتفى بالوضع الراهن، أم يتم التصرف في أموال الناس والمساجد أو الأوقاف؟

ب ـ الضرائب المشرَّعة في الفقه الإسلامي من خمس وزكاة لا تؤمن ولا تلبي احتياجات الدولة الإسلامية في عصرنا الراهن. فهناك حاجة لتأمين وإعداد ميزانية كبيرة من أجل توفير خدمات المدن من تنظيف الشوارع وجمع النفايات، وإحداث المستشفيات والمدارس، وتوفير الماء والكهرباء، وتوفير الأمن للمدن والقرى والطرق والحدود، وشراء الأسلحة للدفاع عن البلد والأمن الوطني، وهذا يستلزم فرض ضرائب كثيرة مباشرة وغير مباشرة. فهل يمكن إجبار الناس على دفع الضرائب غير الخمس والزكاة؟

ويمكن أيضا العثور على قضايا من هذا القبيل كثيرة في المجتمع الإسلامي تتطلب حلولا وطرقاً للاستجابة لها في مختلف المجالات من الصحة والطب، والزواج والطلاق، والبيع والشراء، والحدود والتعزيرات، وبعبارة مختصرة نواجه قضايا في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والقانونية. فهل يوجد في المجتمع الإسلامي طريق لعلاجها؟

وفقا للرؤية الإسلامية فإن لحاكم المسلمين (النبي الأكرمﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام، أو الولي الفقيه) لما يمتلكه من ولاية خاصة به أن يصدر الأحكام المناسبة وفقا للمصالح والمفاسد، وبذلك يتم تجاوز كل المشاكل والعقبات المذكورة. فهو يستطيع وفقا للمصالح والمفاسد أن يحرِّم أو يوجب أمرا مباحا. وتوجد في تاريخ الإسلام أمثلة كثيرة أشهرها مسألة

تحليل الخمس. حيث حلل الأئمة الأطهار الخمس لشيعتهم لفترة، ثم عادوا فأوجبوه مرة أخرى. وفي التاريخ المعاصر يمكن ملاحظة أمثلة هامة لذلك أبرزها حكم أية الله السيد المجاهد بالجهاد ضد الروس، وحكم أية الله الميرزا حسن الشيرازي بتحريم التبغ، وحكم آية الله محمد تقي الشيرازي بالجهاد ضد الانجليز في العراق. وكان لكل واحد من هذه الأحكام تأثيرات عميقة في التاريخ المعاصر. فقد حرر تحريم التبغ إيران الإسلامية من مخالب الاستعمار، ووجه أقوى ضربة لأسطورة الاستعمار الانجليزي الذي لا يُهزم، وأدى حكم الميرزا محمد تقي الشيرازي إلى استقلال العراق. وهناك نماذج كثير للأحكام الحكومية في عهد الجمهورية الإسلامية غير خافية على الكثيرين.

ويمكن القول بأن الحكم الحكومي هو الحكم الصادر عن حاكم المسلمين وفقا للمصالح والمفاسد الموجودة لعلاج المشاكل وتجاوز المصاعب التي يواجهها المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. ومن الواضح أن بعض الأحكام تتغير بحكم حاكم المسلمين. إذن أحد أقسام تغير الحكم هو الحكم الحكومي.

تحقيق:

أذكر عدداً من الأحكام الحكومية الصادرة بعد قيام الثورة الإسلامية.

٣ ـ تزاحم الأحكام

تتعلق أحكام الدين في مرحلة التشريع بالعناوين الكلية، ولا تتعلق بالأفراد والمصاديق الخارجية أو الذهنية. ولا يوجد أي تنافي أو تضارب بين العناوين الكلية في تلك المرحلة، لاحظوا من باب المثال عنواني "إنقاذ

الغريق" و"الغصب" أي التصرف في مال الآخرين دون إذنهم. إن هذين العنوانين لا يوجد أي تنافي وتعارض بينهما في مرحلة التشريع. ولكن ورغم عدم وجود تنافي وتصادم بين العناوين في مرحلة التشريع أحيانا ينشأ تصادم بينها في مرحلة التطبيق والتنفيذ. والمثال المشهور لذلك في الفقه والأصول هو مسألة الغريق الذي يوشك على الغرق في مسبح يقع في منزل الغير. فمن جهة يعتبر الدخول في ذلك المنزل غصبا وتصرفا في مال الغير، وهو حرام. ومن جهة أخرى يجب إنقاذ الغريق. ومن أجل إنقاذه يلزم التصرف في مال الغير دون إذنه. وعليه ينشأ في مقام التطبيق والتنفيذ تصادم بين العناوين، ويسري هذا التصادم بالتبع إلى الأحكام المتعلقة بتلك العناوين. ويعبّر عن هذا التصادم والتنافي في الاصطلاح بـ "التزاحم". فالتزاحم والتصادم يحدث أحيانا بين الأحكام تبعا لعناوينها في مرحلة التطبيق.

ومن أجل رفع التزاحم هناك حل يستند إليه وهو قانون الأهم والمهم، ومفاده: وجوب تقديم الأهم من الحكمين عند الله والأقوى ملاكا. ففي المثال المتقدم يجب البحث في أن وجوب إنقاذ الغريق أهم وأقوى ملاكا، أم حرمة الغصب؟ وبما أن الله حكم بأهمية وتقديم وجوب إنقاذ الغريق، تكون النتيجة هي: إن حرمة دخول منزل الآخرين تصبح جائزة بل واجبة بسبب التزاحم مع المصلحة الأهم والأقوى. إذن حصل نوع آخر من التغير في الأحكام؛ فبينما كان الغصب حراما، أصبح جائزا بل واجبا بسبب إنقاذ الغريق. ورغم أن الأحكام تتغير بسبب التزاحم، إلا أنه مع قليل من التأمل يتضح أن هذا النوع من التغير في الأحكام يرجع في الواقع إلى التغير في الموضوعات، ويحصل تبعا للتغير في الموضوع.

النتيجة:

لا يمكن حصول التغير في الأصول العقائدية والأصول الأخلاقية، وإنما يمكن حصوله في الفروع الأخلاقية والأحكام المتغيرة فقط، بل هو واقع فيها بالفعل. والتغيرات الموجودة في الأحكام عديدة، يرجع غالبها إلى التغير في الموضوع، لا التغير في الحكم.

للمطالعة:

١ ـ محمد رضا ايزدبور، الفهم الديني في ظل المعارف الجديدة [فهم ديني در بستر آگاهی های جدید].

٢ ـ سيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا.

٣ ـ جمع من المؤلفين، مجموعة آثار مؤتمر تحليل الأسس الفقهية للإمام الخمينيقدس سره [تحليل مباني فقهي امام خميني]، ج ١٤.

٤ ـ مرتضى المطهري، الإسلام ومتطلبات العصر.

أسئلة:

١ ـ ما هو الفرق بين مسألة تغير الدين، ومسألة تغير المعرفة الدينية؟ وضح ذلك.

٢ ـ هل يمكن حدوث التغير في العقائد؟

٣ ـ هل يمكن التغير في القيم الأخلاقية؟

٤ ـ اذكر بعض أنواع التغير في أحكام الدين.

٥ ـ ما هو الحكم الحكومي.

٦ ـ اشرح تزاحم الأحكام، ووضح طريق حله.

٧ ـ كيف يرجع الحكم الحكومي إلى التغير في الموضوع؟

٨ ـ ما الفرق بين الأحكام الحكومية والتزاحم في الأحكام؟ وضح ذلك.

تحقيق:

١ ـ تغير قبلة المسلمين يدخل في أي قسم من أقسام التغير في الأحكام؟ وهل هو من نوع الحكم الحكومي، أو من نوع التزاحم في الأحكام، أو من نوع تبدّل الموضوع، أو هو قسم آخر؟

٢ ـ بملاحظة السؤال المتقدم ابحث عن أنواع أخرى من التغير في الأحكام، وأذكرها مع ذكر نموذج لها.

٣ ـ الفتوى بحلية سمك الحفش (سمك الكافيار) بعد اكتشاف أن له فلساً هل هي من التغير في أحكام الدين، أو من التغير في المعرفة الدينية؟

٤ ـ بين الفرق بين تزاحم الأحكام وتعارضها؟

٥ ـ هل يجوز في الإسلام تشريح جسد الميت من أجل التحقيق الجنائي واكتشاف الجريمة، أو من أجل البحث العلمي، وفي حالة الجواز هل يعتبر هذا من قبيل التغير في الأحكام؟ وضح ذلك.

الفصل العاشر

التغير والتحول في المعرفة الدينية

شهدت القرون الأخيرة عدة ثورات علمية، حيث انطلقت في القرن السابع عشر ثورة علمية كبرى، كما شهد القرن العشرين ثورة من نوع آخر حملت معها تغييرا جذريا في المفاهيم الأساسية وأساليب التفكير العلمي، فلقد كانت المادة والزمان والمكان في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر تشكل المفاهيم الأساسية للعلم. وفي تلك الفترة لم يواجه المفهوم السائد عن المادة على أنها عبارة عن مجموعة ذرّات بسيطة غير قابلة للتجزئة أي إشكال. ولقد وقع هذا المفهوم في دائرة المفاهيم العادية. ثم خلق امتداد المادة ودوامها مفاهيمَ المكان والزمان اللذين يمكن قياسهما.

ومع انطلاقة القرن العشرين حدثت ثلاث تغيرات وتطورات هامة هي: إعلان النظرية النسبية، ونظرية الكم، ونظرية كهربية المادة. ولقد كشفت هذه النظريات عن نقص المفاهيم التي عدّها العلم مسلّمة لفترة طويلة:

لقد كشفت النظريات الجديدة حول المادة أن الأجزاء المكونة لها ليست هي الذرّات، وإنما هي جزيئات أصغر من الذرة، من قبيل البروتون، والنيوترون، والإلكترون، فهذه الأجزاء هي التي تكوِّن بنية المادة. ومن هنا فإن الذرة ليست بسيطة ولا هي غير قابلة للتجزئة. وأما أصول ميكانيكا نيوتن فهي غير قادرة على التعامل مع هذه الجزيئات الصغيرة، ولا يمكن أيضا التعرف على حركات وسلوك هذه الجزيئات بالاستعانة بميكانيكا نيوتن. ومن هنا حلّت ميكانيكا الكم محلها، وأوضحت أن هذه الجزيئات ليست جزيئات معيّنة في مكان معين،

تتحرك بسرعة معينة. ومجرد عملية المراقبة والمشاهدة تؤثر في سلوكها. فلا يمكن تحديد مكان وسرعة الإلكترون بدقة. وقد قامت النظرية النسبية بنقد مفاهيم المكان والزمان...[1].

في الفصل السابق بحثنا مسألة إمكان وقوع التغير والتحول في الدين، وانتهينا إلى أن التغير والتحول ممكن في بعض المجالات من الدين، بل هو واقعٌ بالفعل. ثم استعرضنا الأمثلة على ذلك. والآن نبحث في مسألة التغير والتحول في المعرفة الدينية، فنبحث أولا: في أن المعرفة الدينية ومعارف الإنسان حول الدين هل يعتريها التغير والتحول؟ وثانيا: في أنه هل يوجد ارتباط بين المعارف الدينية والمعارف غير الدينية بحيث إذا طرأ تغير على المعارف غير الدينية فإن المعرفة الدينية ستتغير أيضا؟ وعليه سنبحث في هذا الفصل حول مسألتين:

١ ـ إمكان التغير والتحول في المعرفة الدينية.

٢ـ الارتباط بين المعارف الدينية وغير الدينية.

ونبدأ في المسألة الأولى بتعريف مصطلحي "التغير" و"التحول"، ونحدد معناهما اللغوي والاصطلاحي، ثم نبحث في إمكان وقوع كل واحد، ثم بعد ذلك نبحث المسألة الثانية.

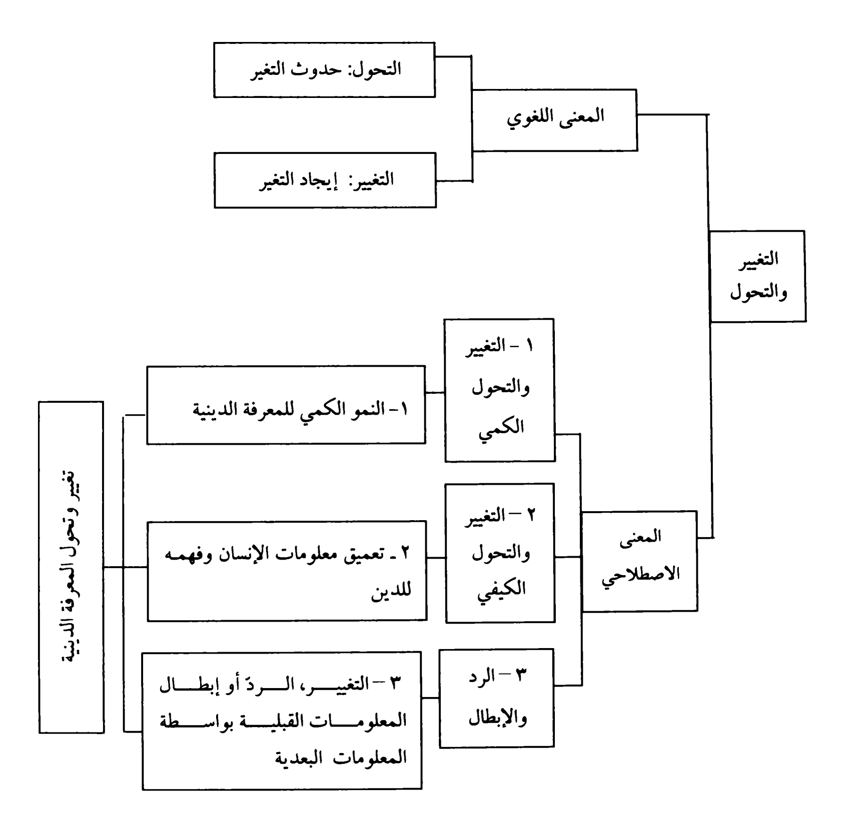
١ ـ معاني التغير والتحول في المعرفة الدينية وما يمكن وقوعه منها

التغير والتحول في اللغة بمعنى التبدُّل. ويمكن أن يراد من هاتين المفردتين في هذا البحث معاني اصطلاحية متنوعة. إلا أن المعاني المحتملة

---

١ - مأخوذ من: لويس هال [Lewis Hull]، تاريخ وفلسفة العلم [تاريخ وفلسفه علم] ترجمة عبد الحسين اذرنك، ص ٣٦٦ – ٣٦٩ (بتصرف وتلخيص).

فيهما بحسب الاستقراء ثلاثة. ولتوضيح الأمر نلقي في البداية نظرة على الجدول البياني التالي:



١/١ النمو الكمّي للمعلومات

المعنى الاصطلاحي الأول المتصور للتغير والتحول في المعرفة الدينية هو عبارة عن النمو الكمي للمعلومات الدينية. وهذا المعنى لا يقبل الإنكار، بل إن معرفة الإنسان فيما يتعلق بالدين، والطبيعة، والعالم، والتاريخ، والذات (ذات الإنسان) و... في ازدياد مستمر. والنمو الكمي لمعلومات ومعارف الإنسان سواء الدينية أو غيرها أمر لا بد منه. فالطفل عندما يفتح عينيه على الدنيا يبدأ بالتعرف بعد حين على أبويه وعلى محيطه. ثم يتعلم في مرحلة الطفولة العمليات الرياضية البسيطة من جمع وطرح، وكذلك بعض المفاهيم الدينية البسيطة، ويحصل على معلومات قليلة حول التاريخ، والدين، والرياضيات، والعلوم التجربية. وأخيرا وبعد أن يطوي مرحلة طويلة يستطيع أن يجمع كمّا كبيرا من المعلومات والمعارف. فاتضح أنه يبدأ بقضية واحدة تزداد إلى خمسة ثم خمسين ثم خمسة آلاف قضية وهكذا. ثم يوما بعد يوم بل في كل لحظة تتزايد كمية المفاهيم التي يتعرف عليها والقضايا التي يحصل عليها في مختلف المجالات.

وهذا المعنى من التغير والتحول لا بحث ولا خلاف فيه في مسألة التغير والتحول في المعرفة الدينية، بل هو أمر متفق عليه بين الجميع، وغير قابل للتردد والاختلاف. فكما أنه في الهندسة يتعلم التلميذ المبتدئ القضية الأولى، ثم الثانية، وهكذا، ثم يتعرف على هذا العلم شيئا فشيئا، فكذلك في مجال المعرفة الدينية يتم تعلُّم التعاليم الدينية بالتدريج واحدة بعد الأخرى.

النتيجة:
إن النمو الكمّي للمعارف البشرية سواء الدينية أو غيرها أمر لا يمكن إنكاره. ولا خلاف فيه بل هو أمر متفق عليه بين الجميع.

١/٢ النمو الكيفي للمعلومات

المعنى الاصطلاحي الثاني المتصور للتغير والتحول في المعرفة الدينية هو عبارة عن: النمو الكيفي وتعميق معلومات الإنسان وفهمه لمضمون الدين. وهذا المعنى للتغير والتحول مقبول ليس فقط في مجال المعارف الدينية بل في مجال المعارف غير الدينية أيضا. ويمكن العثور على شواهد لهذا المعنى طوال تاريخ العلوم البشرية سواء كانت علوما إسلامية أو غير إسلامية، فعلى سبيل المثال مسألة "وحدانية الله" حيث طرحت وبحثت باستمرار في التفسير والكلام والفلسفة. ففي مستوى من المعنى يفهم الجميع من هذه القضية معنىً واحداً، لكن وحدانية الله لها معان أعمق. فالمتكلم يحللها بنحوٍ، والفيلسوف المشائي كابن سينا يفسرها بنحو آخر، وأخيرا قدَّمت الحكمة المتعالية أعمق معنى للوحدانية.

تحقيق: من خلال التأمل في مختلف العلوم أذكر عددا من المسائل والنظريات التي طرأ عليها التغير والتحول بمعنى التعمق والنمو الكيفي، واشرح كيفية حصول هذا النمو والتعمق فيها.

يمكن أن يقال: إن هذا النحو من التغير والتحول هو أهم تغير وتحول شهدته المعارف البشرية وهو الذي مهّد السبيل أمام مختلف العلوم.

النتيجة:

إن النمو الكيفي والتعمق في المعلومات والمعارف البشرية الدينية وغيرها أمر غير قابل للإنكار. ويعترف الجميع بحصوله في المعرفة. ومن هنا فإن هذا النحو من التغيير كالنوع الأول مورد اتفاق بين الجميع. ويشهد له تاريخ العلوم والمعارف البشرية.

١/٣ الرد والإبطال

المعنى الاصطلاحي الثالث المتصور للتغير والتحول في المعرفة الدينية هو عبارة عن: ردٍّ وإبطال المعرفة القبلية عن طريق المعرفة المكتسبة بعدها. وهذا المعنى لا يختص بالمعرفة الدينية، بل يشمل غير الدينية أيضا. ويمكن عد بعض موارد التغير والتحول في المعرفة البشرية ضمن هذا النوع من التغير والتحول.

المثال الأول: سادت النظرية البطليموسية في علم الفلك لعدة قرون، وتلقاها العلماء بالقبول. وهذه النظرية مضافا إلى تأثيرها في علم الفلك فقد أثرت بشدة في بعض آخر من العلوم في زمانها، وحازت قبولا واسعا. وشهد عصر النهضة ظهور نظريات معارضة لها مما أدى إلى كسر شوكتها وإنهاء نفوذها، ففقدت هذه النظرية القبول الذي حازته من قبل، ونشأ على أنقاضها علم الفلك الجديد.

المثال الثاني: في علم الفيزياء كانت النظرية السائدة قبل نيوتن في مسألة الحركة هي أن طبيعة الأشياء تميل إلى السكون، وحركتها أمرٌ قسري، ولكي تتحرك تحتاج إلى عامل خارجي. وإذا زال القاسر فإنها تعود إلى السكون. ثم جاء نيوتن وأبطل هذه النظرية. كما أنه أثبت جاذبية الأرض، وبنى فيزياءه على أنقاض فيزياء من سبقه من العلماء. ولقد كان لفيزياء نيوتن قوة واعتبار باهران إلى درجة دفعت فلاسفة مثل (كانت) لأن يستلهم من فيزياء نيوتن وأن يؤسس لما وراء طبيعة معتبرة كاعتبار قوانين فيزياء نيوتن. وبمرور الزمن طرأ التحول والتغير وإعادة النظر والتعديل على فيزياء نيوتن، ثم جاءت النظرية النسبية لتبطل قوانين هذه الفيزياء. لكن قوانين نيوتن لم تبطل بنحو تام، بل ضاقت دائرة تطبيقها، فلم يعد يمكن

تطبيقها إلا في مجالات محدودة وضيقة. وعلى أي حال فقد انكسرت شوكة ومجد الفيزياء في عصر التنوير، وشهدت تجديدا وتحولا في النظريات.

ولا يختص التغير والتحول بمعنى الردّ والإبطال، أو الإصلاح، بالعلوم التجربية، بل يشمل العلوم والمعارف الدينية كالفقه

المثال الثالث من الفقه: حيث كان سمك الحفش (سمك الكافيار) محرما، لكن بعد فترة أفتى العلماء بحليته نتيجة لإثبات الخبراء بأن له فلساً.

المثال الرابع: وهو من الفقه أيضا، حيث كان الإمام الخميني(قده) يحتاط احتياطا وجوبيا في إجازة الأب في عقد زواج البنت الباكر، وبعد مدة تغير رأيه فأفتى بالوجوب.

ونحن في الواقع نواجه صعوبة في العثور على نماذج لهذا النوع من التغير؛ لأن موارد الردّ والإبطال أو حتى الإصلاح قليلة جدا. فليست كل النظريات في مختلف العلوم يمكن أن يطرأ عليها الردّ والإبطال أو الإصلاح. مضافا إلى أنه ليست النظريات الجديدة دائما هي الصحيحة، بل يمكن أن تأتي نظرية خاطئة لتحل محل النظرية الصحيحة التي سبقتها.

وعليه سوف نصل بشكل منطقي إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

١ ـ هل هذا النوع من التغير والتحول يحدث في المعارف الدينية وغيرها؟

٢ ـ إذا كان الجواب بالإثبات؛ فهل هذا التغير والتحول يتحقق دائما وفي كل الموارد، أم أنه محدود ضمن موارد خاصة؟

٣ ـ إذا كان هذا التغير والتحول يقتصر على موارد خاصة، فما هي خصائص تلك الموارد التي يطرأ عليها التغير والتحول بمعنى الإبطال والردّ وإعادة النظر؟

ومن خلال البحث والتنقيب في المعارف البشرية دينية وغيرها عثرنا على معارف نالها الرد والإبطال أو الإصلاح وإعادة النظر. ومن هنا يكون جواب السؤال الأول هو الإيجاب، وان هذا التغير والتحول يقع في الجملة في المعارف الدينية وغيرها.

ورغم أن جواب السؤال الأول كان بالإيجاب، إلا أن جواب السؤال الثاني هو النفي. إذ في واقع الأمر ليست جميع المفاهيم أو القضايا أو النظريات في المعارف البشرية تتعرض دائما للرد والإبطال، أو الإصلاح وإعادة النظر. وبمراجعة تاريخ العلوم البشرية يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة وهي: أنه ليست كل الأمور طرأ عليها التغير، بل إن بعض العلوم والمعارف البشرية، وبعض القضايا والنظريات تم ردّها وإبطالها، وأعيد النظر فيها. وبهذا فإن إثبات وقوع التغير والتحول في بعض المعارف البشرية يثبت بنفس المستوى من السهولة التي يثبت فيها نفي تحقق التغير والتحول في كل المعارف البشرية. وكل عالم منصف يذعن لهذه الحقيقة من خلال إلقاء نظرة عابرة على تاريخ العلوم.

والآن جاء دور الإجابة عن السؤال الثالث المتعلق بالخصوصيات التي تشتمل عليها تلك الموارد الخاصة التي تعرضت لهذا النوع من التغير والتحول. وبالتأمل سنفهم أن الخصوصية التي اشتملت عليها تلك الموارد الخاصة وجعلتها في معرض التغير والتحول هي كونها ظنية وغير يقينية. فإذا تعرَّضت بعض المعارف البشرية دينية أو غير دينية إلى الرد والإبطال وشهدت تغيرا وتحولا من هذا القبيل فما ذلك إلا لأنها لم تكن يقينية. وبإلقاء نظرة عابرة على العلوم والمعارف الدينية وغيرها يمكن التسليم بأن

القضايا اليقينية لم تتعرض أبدا لإعادة النظر، أو الرد والإبطال. وسنواصل البحث بإلقاء نظرة عابرة على المعارف الدينية اليقينية، وفي نهاية المطاف سنمر سريعا على المعارف اليقينية غير الدينية.

المعارف الدينية اليقينية

يرى المفكرون المسلمون من عرفاء، وفلاسفة، وفقهاء، ومفسرين وغيرهم، أن المعارف الدينية اليقينية لا يمكن أن يطرأ عليها مثل هذا التغير والتحول. وتطرق التغير والتحول إلى معرفة ما يدل على أنها لم تكن يقينية أساسا. فالمعرفة اليقينية هي المطابقة للواقع؛ ومن هنا فهي لا تقبل الخطأ، ولا تقع في دائرة الردّ والإصلاح وإعادة النظر. مضافا إلى أننا إذا تتبعنا المعارف اليقينية الدينية على طول التاريخ سنرى أن مثل هذا التغير والتحول لم يطرأ عليها أبدا.

وهناك كم كبير من المعارف الدينية اليقينية، من قبيل المعرفة بأصول العقائد، وعموميات القيم الأخلاقية، بل إن معرفة كثير من الفروع الأخلاقية والأحكام العملية الدينية هي معرفة يقينية ضرورية؛ ونذكر لذلك صلاة الصبح من باب المثال فهي من الأحكام الدينية العملية، ومعظم أجزائها وأركانها وشروطها يقينية وضرورية؛ بل إن معظم أحكامها مشتركة بين جميع الفرق الإسلامية.

وإلى جانب المعارف اليقينية في الدين هناك مجموعة من المعارف الدينية الظنية وغير اليقينية. وهذا النوع من المعارف يمكن فيه الإصلاح

وإعادة النظر، أو وقوع الردّ والإبطال. وعليه فإن هذا التغير والتحول يقتصر على دائرة المعارف الظنية في الدين. ومن خلال متابعة تاريخ العلوم الإسلامية ستتضح هذه الحقيقة بنحو أجلى ألا وهي أن مثل هذا التغير يقتصر حصوله على دائرة المعارف الظنية من الدين. وإنما يجوز تقليد المجتهد الجامع للشرائط في هذه الدائرة فقط من أحكام الدين وهي الأحكام الظنية، ولا حاجة للتقليد في الأمور اليقينية أو الضرورية بل ولا في الأحكام المسلَّمة.

والحاصل إن اختلاف الرأي يقتصر على دائرة المعارف الظنية؛ بل أحيانا يمكن أن يطرأ التغير على الآراء، أو يتم تعديلها، أو ردّها وإبطالها. ووجود اختلاف الرأي أو تجديده في هذه الدائرة في الجملة أمر لا يمكن إنكاره. فلا شك في وجود الاختلاف في الرأي بين المفكرين المسلمين في المعارف الظنية. ومؤلفاتهم شاهد على ذلك، وهذا أمر واضح حتى لغير ذوي الاختصاص. وربما تؤثر في هذه الاختلافات عوامل عديدة من الظروف الثقافية، والاقتصادية، والجغرافية، وأمثالها، وتؤدي إلى اختيار نظرية أو رأي معين. وكما أنه لا شك في وقوع الاختلاف كذلك لا شك في وقوع التبدل في الرأي أيضا. من خلال تغير نظر أحد العلماء وتراجعه عن نظريته السابقة، واختياره نظرية أخرى. والنتائج التي تهدينا إليها الشواهد التاريخية، والدلائل العقلية، ومن خلال مراجعة العلوم والمعارف الدينية هي كالتالي:

أولاً: إن حدوث اختلاف الآراء بين العلماء المسلمين وكذلك تغير الرأي، والعدول عن بعض النظريات، لا يحصل إلا في دائرة المعارف الدينية الظنية.
ثانياً: إن اختلاف الآراء وتغيرها في دائرة المعارف الدينية الظنية ليس أمرا عاما، بل يحصل في بعض الموارد[1].
فليست جميع الآراء في مجال المعرفة الظنية تتعرض للتغير والإبطال، ويتم العدول عنها، أو يحصل الخلاف فيها. بل هناك الكثير من النظريات المتعلقة بدائرة المعارف الظنية للدين، لكنها تعتبر من المسلّمات. ومن هنا يمكن القول بأنه في الفقه لا حاجة للتقليد في المسلّمات أيضا حالها حال اليقينيات والضروريات[2].
ثالثاً: إن تجديد الآراء وإصلاحها، أو الرد والإبطال الحاصل في بعض المعارف الظنية سببه عثور العلماء على أدلة أقوى، وذلك من قبيل أن يعثر العالم في الفقه على رواية معتبرة أو دليل معتبر على توثيق أحد الرواة المجهولين أو غير ذلك. ومن هنا فإن منشأ تغير الفتوى وتبدل الرأي في دائرة الأمور الظنية ينبغي أن يُبحث عنه في دائرة مصادر تلك الأمور.

المعارف اليقينية غير الدينية

كل ما ذكرناه في المعارف الدينية يجري بدقة في المعارف غير الدينية. ففي دائرة اليقينيات من المعارف غير الدينية لم يحدث إلى الآن أي ردّ وإبطال، أو إصلاح وتعديل، ولا يمكن أن يقع؛ ولقد فشلت كل جهود الشكاكين والنسبيين في هذا المجال.

---

١ - ويعبر عنه في الاصطلاح أنه بنحو الموجبة الجزئية.

٢ - راجع: السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى، المسألة ٦ وحواشيها.

وقد استعرضنا في الفصل الأول من القسم الأول من هذا الكتاب بعض المعارف البشرية اليقينية التي لا يتطرق إليها الخطأ، ونبَّهنا على أن قسما من المعارف البشرية يقينيٌ من قبيل:

- الوجدانيات، أو القضايا الوجدانية من قبيل قضية "أنا موجود"، "أنا خائف".

- بديهيات المنطق، التي يتحقق كل استدلال عن طريقها، من قبيل الشكل الأول في القياس.

- البديهيات الأولية، من قبيل أصل العلية، وأصل التناقض.

- المعارف النظرية القريبة من البديهية، وكل معرفة نظرية تنتهي من حيث الشكل أو المضمون إلى البديهيات الواقعية، والتي تم فيها مراعاة طريقة الإرجاع إلى البديهيات بدقة.

وعليه لا يُعقل وقوع اختلاف الرأي أو تغيره في القضايا اليقينية غير الدينية أيضا، والتي ذكرنا نماذج لها آنفا. وأما في دائرة المعارف الظنية غير الدينية ففي بعض الموارد نلاحظ أحيانا حصول الخلاف فيها أو تبدل الرأي. وينبغي التأكيد على أن هذا التغير في هذه الدائرة لا يحدث بنحو شامل وعلى نحو الموجبة الكلية؛ بل يقع في بعض الموارد. وهذا الأمر واضح ولا شك فيه، كما أن عدم وقوع اختلاف الرأي وعدم تحقق إبطال النظريات في المعارف اليقينية سواء في العلوم الفلسفية، أو الرياضيات وأمثالها أمرٌ لا يمكن إنكاره.

النتيجة:

١ ـ إن المعنى الاصطلاحي الثالث للتغير والتحول هو العدول والإصلاح، أو الردّ والإبطال.

٢ ـ يقتصر حدوث هذا التغير والتحول على بعض المعارف الدينية، ولا يشملها كلها.

٣ ـ إن المعارف التي يمكن أن يطرأ عليها هذا التغير والتحول هي المعارف الظنية.

٤ ـ إن المعارف اليقينية الدينية لا يحدث فيها هذا التغير والتحول أبداً.

٥ ـ إن هذا التغير والتحول لا يحصل في جميع المعارف الدينية الظنية، بل بعض هذه المعارف فقط يحصل فيها الرد والإبطال، أو تبدل الرأي. ومن هنا فإن هذا التغير والتحول ليس عاما وكليا بل هو موردي.

٦ ـ إن ما يحصل في بعض المعارف الظنية الدينية من تعديل الآراء وتبديلها يرجع سببه إلى عثور الباحث على أدلة أقوى.

٧ ـ كل ما قلناه في المعرفة الدينية يصدق على المعرفة غير الدينية، فالمعارف الدينية وغيرها تشترك في الأحكام المتقدمة.

٢ – الارتباط بين المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية

بعد أن بحثنا في مسألة التغير والتحول في المعرفة الدينية، وأوضحنا المعاني الاصطلاحية للتغير والتحول، نواجه الآن مسألة أخرى هي: هل هناك مستوىً من الارتباط بين المعارف الدينية والمعارف غير الدينية بحيث يؤدي التغير وتجديد الرأي، أو الإبطال في المعارف غير الدينية، إلى التغير وتجديد الرأي في المعارف الدينية؟

وهذه المسألة في الواقع تتكون من عدة أسئلة وهي:

١ ـ هل هناك ارتباط بين المعارف الدينية والمعارف غير الدينية؟ وإذا كان هناك ارتباط فهل يختص ببعض المعارف الدينية، أم يشملها كلها، بمعنى أن جميع المعارف الدينية مرتبطة مع المعارف البشرية، ومتأثرة بها؟

٢ ـ هل هناك حاجة إلى المتبنيات والمعارف والمعلومات القبلية المستمدة من العلوم البشرية والمعارف غير الدينية من أجل الوصول إلى المعارف الدينية؟

٣ ـ في حالة وجود ارتباط بين المعارف الدينية والمعارف غير الدينية، واحتياج المعارف الدينية إلى المعارف غير الدينية، هل المعارف الدينية تابعةٌ للمعارف غير الدينية أم لا؟ فإذا كانت المعارف الدينية تابعة للمعارف غير الدينية فالنتيجة هي أن أي تجديد للرأي، أو بطلان في المعارف غير الدينية سيؤدي إلى تجديد الرأي والبطلان في المعارف الدينية.

والآن سنبحث ونحقق بدقة في كل واحد من الأسئلة المتقدمة بنحو مستقل:

٢/١ ـ ارتباط وتأثير المعارف غير الدينية في المعارف الدينية

من خلال التأمل في العلوم والمعارف غير الدينية يمكن بيان ارتباط وتأثير بعضها في المعارف الدينية كالتالي:

١ ـ إن بعض المعارف غير الدينية ليست مؤثرة ومفيدة في فهم الدين فحسب، بل هي ضرورية لفهم الدين، ولا يمكن بدونها الوصول إلى معرفة دينية؛ وذلك من قبيل أدبيات اللغة العربية، المنطق، علم الحديث، علم الرجال، وأصول الفقه.

٢ ـ تساعدنا بعض العلوم العقلية الإنسانية في فهم بعض أقسام الدين. ومن الواضح أن هذا النمط من المعارف غير الدينية المؤثرة في فهم الدين تؤدي إلى وصول العلماء المطلعين عليها إلى معارف جديدة في مجال الدين. ومنشأ هذا الأمر هو تنوع الارتباط والتأثير المتبادل بين العلوم والمعارف البشرية كافة سواء كانت دينية أم غير دينية من قبيل: توفير مقدمات الاستدلال، وطرح أسئلة جديدة، والتعمق في المفاهيم وأمثال ذلك. وهذا الارتباط والتأثير بين المعارف الدينية وغير الدينية، وأيضا بين المعارف غير الدينية نفسها أمرٌ لا يمكن إنكاره. فتأثير الرياضيات في الفيزياء، والفلسفة في العرفان والعرفان في الفلسفة، والفلسفة في العلوم التجربية، والعلوم التجربية في الفلسفة، والارتباط بين المنطق والعلوم الفلسفية والرياضيات، وغير ذلك، بالأنحاء التي تقدم ذكرها إجمالا وفي بعض الموارد أمر غير قابل للإنكار. وهذا التأثير والارتباط يمُدُّ البشرية بمعارف جديدة.

تحقيق:
هل للتقدم الحاصل في علم الطب، وعلم الجينات الوارثية وأمثال ذلك تأثير على الفقه والقوانين الإسلامية؟

٢/٢ الحاجة إلى المعلومات والافتراضات القبلية

يمكن الإجابة عن السؤال الثاني من خلال ملاحظة ما قيل في الجواب عن السؤال الأول. وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال ينبغي التنبيه على أن المعلومات القبلية تنقسم إلى عدة أقسام: بعضها ضروري لفهم الدين

كالأدبيات، والمنطق، وعلم الحديث وعلم الرجال، وعلم أصول الفقه. ولا يمكن بدونها الوصول إلى معرفة دينية. فهي شرط لازم للوصول إلى المعرفة الدينية. ومن الواضح أن هذه العلوم لها دور آلي ولا موضوعية لها بنفسها. فنحن نحتاج إلى علوم اللغة العربية كالصرف والنحو والأدبيات؛ لأن العربية هي لغة النصوص الإسلامية، ونحتاج إلى علم الرجال والحديث لنتمكن من تمييز الروايات المعتبرة عن غيرها، ونحتاج إلى علم أصول الفقه لأن هذا العلم هو منطق تفسير النصوص وإيضاح قواعدها. ومع أن هذا النوع من المعلومات القبلية ضروريٌ لمعرفة الدين، إلا أنه لا يجوز إعطاء المجال للأحكام المسبقة، أو التفسير بالرأي وفرض الآراء والنظريات العلمية والثقافية المقبولة على النصوص الدينية، وتنطبق نفس هذه القاعدة على النصوص غير الدينية في مختلف المجالات من القانون، والاقتصاد، والسياسية، والرياضيات، والفلسفة، فهي لا تختلف عن النصوص الدينية من هذه الجهة.

ولقد كان المنهج العقلائي في فهم النصوص قائما على اجتناب التفسير بالرأي، فهم يتبعون النص فقط من أجل فهم المراد الجدي لصاحب الكلام وإدراك مقصوده، وليس تفسير وفهم كلام الآخرين وفقا للأحكام المسبقة والأفكار الخاصة. ومن هنا يجب دائما منع إدخال المعلومات القبلية الظنية، كالرغبات والميول النفسية في فهم وتفسير النص. ولقد ذكرنا في بحث تعدد القراءات[1] أقسام المعلومات القبلية وأوضحنا هناك أن بعضها ضروري لفهم الدين، وهي التي يكون دورها آليا، وأما المعلومات القبلية الظنية التي لا تلعب دورا آليا فهي تؤدي إلى التفسير بالرأي.

---

١ - تقدم بحثه في الفصل الخامس.

سؤال:
هل يمكن السماح بتدخل المعارف اليقينية العقلية في تفسير النصوص والخطابات؟ ولماذا؟

٢/٣ ـ هل المعارف الدينية تابعة للمعارف غير الدينية؟

حان الآن وقت الجواب عن السؤال الثالث، وفي مقام الإجابة عنه يمكن الاستفادة من الإجابات السابقة كمقدمة للإجابة عنه فنقول:

١ ـ ليست جميع المعارف الدينية مرتبطة بجميع المعارف غير الدينية ومتأثرة بها.

٢ ـ العلوم الضرورية في فهم الدين ومعرفته هي العلوم الآلية فقط كالأدبيات، والمنطق، وأصول الفقه، وعلم الرجال والحديث.

٣ ـ لا يتوقف فهم الدين على علم آخر غير ما ذكر، بل هناك قسم من الكتاب والسنة يفسره نفس الكتاب والسنة. ومن أوضح الموارد التي لا تحتاج إلى علوم غير دينية مسبقة سوى العلوم الآلية المتقدمة هي النصوصُ الدينية المرتبطة بالمعاد، والبرزخ، والجنة، والنار، وصفات المؤمن والكافر والمنافق، وأيضا النصوص الدينية المرتبطة بالأحكام العبادية من قبيل الصلاة، والصوم، والحج، وأمثالها، والكثير من النصوص الأخرى المرتبطة بالمسائل التاريخية، والاعتقادية، والأخلاقية، وتاريخ الأنبياء والأمم السالفة، فهذه كلها ليست بحاجة إلى علوم مسبقة سوى العلوم الآلية المتقدمة. وفي أمثال هذه النصوص الدينية يفسر بعضها بعضا، ويمكن من خلالها فهم المقصود الجدّي لصاحب الكلام.

٤ ـ النتيجة هي ان معظم المعارف الدينية ليست تابعة للمعارف غير الدينية. ويمكن إثبات صحة هذه النتيجة من خلال إلقاء نظرة على المعارف الدينية وغير الدينية. وما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه المعارف غير الدينية من قبيل العلوم التجربية، أو الإنسانية وأمثالها في الأحكام العبادية كالوضوء، والصلاة، والحج وأمثالها؟! بل يمكن العثور على موارد لم يتأثر فيها الفقهاء برؤيتهم السياسية والاجتماعية ولا بالعلوم السائدة في عصرهم بل أفتوا على خلافهما؛ ومن الأمثلة على ذلك إفتاء أحد الفقهاء بالوجوب العيني لصلاة الجمعة مع تبنيه لرؤية أخرى في المسائل الاجتماعية والسياسية، في حين أن الإمام الخميني قدس سره مع كل ما يحمله من رؤية سياسية واجتماعية عميقة إلا أنه لم يفتِ بالوجوب العيني، فما هو السرُّ في ذلك؟ وعلى أي حال فهذا المثال يدل على حقيقة هي أن المعارف الدينية ليست تابعة للمعارف غير الدينية.

النتيجة:
إن التغير والتحول في المعارف غير الدينية لا يستلزم تغيرا وتحولا في المعارف الدينية.

للمطالعة:

١ ـ عبد الله جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة [شريعت در آينه معرفت].
٢ ـ محمد فنايي اشكوري، نظرية المعرفة الدينية [معرفت شناسي ديني].

٣ ـ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية [معرفت ديني].

٤ ـ عبد الرسول عبوديت، معرفة الوجود [هستي شناسي].

أسئلة:

١ ـ اذكر المعاني الاصطلاحية للتغير والتحول.

٢ ـ وضح بالمثال التغير بمعنى النمو الكيفي والتعمق في المعلومات.

٣ ـ اذكر نموذجين للرد والإبطال في المعارف البشرية.

٤ ـ هل يمكن القبول بالنمو الكمّي والكيفي للمعارف البشرية؟

٥ ـ هل يمكن القبول بوقوع التحوّل في المعارف الدينية وغير الدينية بمعنى ردّها وإبطالها مطلقا؟ ولماذا؟

٦ ـ هل يوجد تأثير وارتباط بين المعارف الدينية وغير الدينية؟ وضّح ذلك.

٧ ـ اذكر العلوم التي تعتبر شرطا لفهم الدين، وبيّن دورها في ذلك.

٨ ـ هل يمكن القول بأن المعارف الدينية تابعة للمعارف غير الدينية؟ ولماذا؟

٩ ـ إذا لم يكن تجديد الرأي والرد والإبطال في المعارف البشرية عاما، بل يختص ببعض الموارد الخاصة، فما هي الخصوصية في تلك الموارد التي تكون في معرض تجديد الرأي، والرد والإبطال؟

١٠ ـ هل تجديد الرأي، والرد والإبطال في المعارف الدينية او غير الدينية هو أمر عام لكل المعارف؟

١١ ـ لماذا لا يعقل تجديد الرأي والإبطال في المعارف اليقينية؟

تحقيق:

١ ـ اشرح النمو الكيفي وتعمق النظريات الفلسفية والكلامية حول مفهوم الإمكان، ومفهوم العليّة طوال تاريخ الفلسفة وعلم الكلام.

٢ ـ هل يمكن العثور معارف دينية تابعة للمعارف غير الدينية؟ أذكرها إن كانت، ووضح كيفية تبعيتها للمعارف غير الدينية.

٣ ـ لماذا غالبا ما تكون قضايا العلوم التجربية غير يقينية؟

٤ ـ ما هي النتائج التي قدمتها البحوث الواسعة في مجال المادة والطاقة للفلسفة؟

فهرس المصادر

١ — القرآن الكريم

٢ – آجودوكيوج، كازيمير، مسائل ونظريات الفلسفة [مسائل و نظريات فلسفة] ترجمة منوجهر بزركمهر (طهران: مؤسسه انتشارات دانشكاه صنعتي، ١٣٥٧ هـ ق).

٣ — ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، البرهان (القاهرة: الأميرية، ١٣٧٥ هـ ق).

٤ — ابن مرزبان، بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى المطهري، (طهران: دانشكاه طهران، ١٣٤٩ هـ ق).

٥ — الآملي، سيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار (طهران: انتشارات علمي وفرهنكي و...، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ ق).

٦ — الأميني، عبد الحسين أحمد، الغدير (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ هـ ق).

٧ — الصدر، سيد حسن، الشيعة وفنون الإسلام، (بيروت: دار المعرفة، بلا تا).

٨ – ————، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، (طهران: الأعلمي، بلا تا).

٩ — الصدر، سيد محمد باقر، اقتصادنا (بيروت: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٣٩٣ هـ ق).

١٠ – الطباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن الكريم (قم: دفتر انتشارات اسلامي، بلا تا).
١١ – الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ ق).
١٢ – ال كيسلر، نورمن، فلسفة الدين [فلسفه دين] ترجمة حميد رضا أيت اللهي (طهران: حكمت، ١٣٧٥ هـ ش).
١٣ – المظفر، محمد رضا، المنطق، ت. غلامرضا الفياضي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الثانية، ١٤٢٣ هـ ق).
١٤ – الموسوي، عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، ت. حسين آل راضي (قم: المجمع العالمي لأهل البيت(ع)، الثانية، ١٤١٦ هـ ق).
١٥ – الإمام علي(ع)، غرر الحكم ودرر الكلم.
١٦ - --------، نهج البلاغة.
١٧ – باربور، ايان، العلم والدين [علم ودين]، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي (طهران: نشر دانشكاهي، ١٣٦٢ هـ ش).
١٨ – البلخي، جلال الدين محمد، المثنوي [مثنوي معنوي].
١٩ – بترسون، مايكل، وآخرون، العقل والاعتقاد الديني [عقل واعتقاد ديني] ترجمة أحمد نراقي، وإبراهيم سلطان (طهران: طرح نو، ١٣٧٨ هـ ش).
٢٠ - براودفوت، وين، الهرمنيوطيقا والبراغماتية [هرمنوتيك وبراكماتيك] ترجمة محمد حسين زاده (في: مجلة كيهان الثقافية [كيهان انديشه] ، العدد ٨٠).

٢١ - جعفري، محمد تقي، فلسفة الدين [فلسفه دين]، بقلم عبد الله نصيري (طهران: بزوهشكاه فرنك وانديشه اسلامي، الثانية، ١٣٧٨ هـ ش).
٢٢ – جوادي آملي، عبد الله، تسنيم (قم: إسراء، ١٣٧٨ هـ ش).
٢٣ - ــــــــــــ، الشريعة في مرآة المعرفة [شريعت در آينه معرفت] (قم: رجاء، ١٣٧٢ هـ ش).
٢٤ - ــــــــــــ، نظرية المعرفة في القرآن [معرفت شناسي در قرآن] (قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٧٤ هـ ش).
٢٥ - الحائري اليزدي، مهدي، بحوث العقل النظري [كاوش هاي عقل نظري] (طهران: أمير كبير، ١٣٦١ هـ ش).
٢٦ - حسن زاده آملي، حسن، القرآن والعرفان والبرهان [قرآن وعرفان وبرهان] (طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٣٧٠ هـ ش).
٢٧ - حسين زاده، محمد، بحث تطبيقي في نظرية المعرفة المعاصرة [پژوهشى تطبى‌قى در معرفت شناسى معاصر] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني(قده) ١٣٨١ هـ ش).
٢٨ - ــــــــــــ، معرفة الدين [دين شناسي] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني(قده) ١٣٧٨ هـ ش).
٢٩ - ــــــــــــ، فلسفة الدين [فلسفه دين] (قم: دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ ش).
٣٠ - ــــــــــــ، أسس المعرفة الدينية [مباني معرفت ديني] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني(قده)، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢ هـ ش).
٣١ - ــــــــــــ، نظرية المعرفة [معرفت شناسي] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني(قده)، الطبعة الثامنة، ١٣٨١ هـ ش).

٣٢ - ---------، مصادر المعرفة [منابع معرفت] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني(قده)، ١٣٨٦ هـ ش).

٣٣ - خرمشاهي، بهاء الدين، المنطق الوضعي [بوزيتيويسم منطقي] (طهران: مركز انتشارات علمي و فرهنكي، ١٣٦١ هـ ش).

٣٤ - خسروبناه، عبد الحسين، علم الكلام الجديد [كلام جديد] (قم: مركز مطالعات وبزوهش هاي فرهنكي حوزه علميه، ١٣٧٩ هـ ش).

٣٥ – دامبي ير، وليام سيسيل، تاريخ العلم [تاريخ علم]، ترجمة عبد الحسين آذرنك (طهران: سمت، ١٣٧١ هـ ش).

٣٦ - جيلسون، ايتيان، روح فلسفة القرون الوسطى [روح فلسفه قرون وسطى]، ترجمه ع داودي (طهران: انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٠ هـ ش).

٣٧ - --------، العقل والوحي في القرون الوسطى [عقل ووحي در قرون وسطى]، ترجمه شهرام بازوكي (طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي).

٣٨ - ---------، نقد الفكر الفلسفي الغربي [نقد تفكر فلسفي غرب] ترجمه احمد احمدي.

٣٩ - سبحاني، جعفر، مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام [مدخل مسائل جديد در علم كلام] (قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ١٣٧٥ هـ ش).

٤٠ - سليماني أميري، عسكري، طبيعة التعميم والضرورة [سرشت كليت و ضرورت] (قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٩ هـ ش).

٤١ - عارفي، عباس، نظرية مطابقة الصورة الذهنية للخارج [نظريه مطابقت صورت ذهني با خارج] (رسالة تخرج، مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني ﷺ).
٤٢ - عبوديت، عبد الرسول، معرفة الوجود [هستي شناسي] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني ﷺ ١٣٧٨ هـ ش).
٤٣ - فنايي اشكوري، محمد، العلم الحضوري [علم حضوري] (قم: مؤسسه آموزشي بزوهشي امام خميني ﷺ ١٣٧٥ هـ ش).
٤٤ - ----------، نظرية المعرفة الدينية [معرفت شناسي ديني] (طهران: برك، ١٣٧٤ هـ ش).
٤٥ – كابلستون، فريدرك، تاريخ الفلسفة [تاريخ فلسفه] ج١، ترجمه سيد جلال مجتبوي (طهران: شركت انتشارات أعلمي...، ١٣٦٨ هـ ش).
٤٦ – كتاب النقد [كتاب نقد] العددين ٥ و٦.
٤٧ - كوزنز هوي، ديفيد، الحلقة النقدية [حلقه انتقادي]، ترجمة مراد فرهادبور (طهران: كيل و...، ١٣٧١).
٤٨ – لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية [معرفت ديني] (طهران: مركز ترجمه ونشر كتاب، ١٣٧٠ هـ ش).
٤٩ - لكنهاوسن، محمد، الإسلام والتعددية الدينية [اسلام وكثرت گرايى دينى]، ترجمة نرجس جواندل، (قم: طه، ١٣٧٩ هـ ش).
٥٠ – مجلة ذهن المتخصصة في نظرية المعرفة [مجله تخصصي معرفت شناسي، ذهن].
٥١ – مجموعة مؤلفات مؤتمر المباني الفقهية للإمام الخميني(قده)، ج ١٤ [مجموعه آثار كنكره مباني فقهي امام خميني ﷺ ١٣٧٤ هـ ش].

٥٢ – مصباح يزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة (طهران: سازمان تبليغات اسلامي).

٥٣ – ــــــــــــ، تعليم الفلسفة، [آموزش فلسفه] (طهران: سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٦٤ هـ ش).

٥٤ – ــــــــــــ، معارف القرآن: معرفة الله [معارف قرآن: خداشناسي] (قم: مؤسسه آموزشي وبزوهشي امام خميني قدس سره ١٣٧٨ هـ ش).

٥٥ – المطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر [اسلام ومقتضيات زمان] (طهران: صدرا، ١٣٧٠ هـ ش).

٥٦ – ــــــــــــ، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي [اصول فلسفه وروش رئاليسم] (قم: دار العلم، ١٣٥٠ هـ ش).

٥٧ – ــــــــــــ، العدل الإلهي [عدل إلهي] (قم: صدرا، الطبعة العاشرة، ١٣٥٧ هـ ش).

٥٨ – ــــــــــــ، مجموعة المؤلفات، ج٤ [مجموعه آثار، ج٤] (قم: صدرا، ١٣٧٤ هـ ش).

٥٩ – ــــــــــــ، مجموعة المؤلفات، ج١ [مجموعه آثار، ج١] (قم: صدرا، ١٣٧٢ هـ ش).

٦٠ – مجلة المعرفة، [معرفت] الأعداد ٢٢، و٢٣، و٢٤.

٦١ – معلمي، حسن، إطلالة على نظرية المعرفة في رؤية الحكمة المتعالية [نكاهي به معرفت شناسى از ديدكاه حكمت متعاليه] (طهران: بزوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامي، ١٣٧٨ هـ ش).

٦٢ – مكارم شيرازي، ناصر، وآخرون، التفسير الأمثل [تفسير نمونه] (طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة والثلاثون، ١٣٧٧ هـ ش).

٦٣ - ميبدي، أبو الفضل رشيد الدين، كشف الأسرار وعدة الأبرار (طهران: أمير كبير، الطبعة الرابعة، ١٣٦١ هـ ش).

٦٤ – ناس، جون، تاريخ الأديان العام [تاريخ جامع أديان] ترجمة علي أصغر حكمت (طهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ١٣٧٠ هـ ش).

٦٥ – نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، الجوهر النضيد، شرح العلامة الحسن بن يوسف الحلي (قم: بيدار، ١٣٧١ هـ ش).

٦٦ – نوري، يحيى، الجاهلية والإسلام [جاهليت واسلام] (طهران: مجمع مطالعات وتحقيقات اسلامي...، الطبعة السادسة، ١٣٥٤ هـ ش).

٦٧ – واعظي، أحمد، مدخل إلى الهرمنيوطيقا [درآمدي بر هرمنوتيك] (طهران: بزوهشكاه فرنك وانديشه اسلامي، ١٣٨١ هـ ش).

٦٨ - هادوي، مهدي، الأسس الكلامية للاجتهاد المستوحاة القرآن الكريم [مباني كلامي اجتهاد در برداشت قرآن كريم] (قم: مؤسسه فرهنكي خانه خرد، ١٣٧٧ هـ ش).

٦٩ – هال، لويس، تاريخ وفلسفة العلم [تاريخ وفلسفه علم] ترجمة عبد الحسين اذرنك، (طهران: سروش، الطبعة الثانية، ١٣٦٩ هـش).

٧٠ – الهندي، مير حامد حسين، عبقات الأنوار.

٧١ - هيك، جون، فلسفة الدين [فلسفه دين]، ترجمة بهرام راد (طهران: هدى، ١٣٧٣ هـ ش).

٧٢ - ---------، بحوث التعددية الدينية [مباحث بلوراليسم ديني] ترجمة عبد الرحيم كواهي (طهران: تبيان، ١٣٧٨ هـ ش).

المصادر الانجليزية:

٧٣ – Hermeneutics, Richard E. Palmer (USA: Northwestern University Press ١٩٦٩)

٧٤ – Modern Epistemology, N. Everit & ... (USA: Mcgraw – Hill Inc., ١٩٩٥).

٧٥ - Truth and Method, H. Gadamer (the Continum publishing Company, ١٩٩٤)

٧٦ - Theory of knowledge Keith Lehrer, (USA: Westview Press ١٩٩٠).

٧٧ – Epistemic of justification, William Alston (London: Cornell University press, ١٩٨٩).

٧٨ – A History of philosophy Fredrik Capleston (USA: Neman Press, ١٩٨٥).

٧٩ – Contemporary Theories of Knowledge, John Pollock (USA: Roman & ... ١٩٨٩).

٨٠ – Hermeneutics as Epistemology, M. Westphal, [in Epistemology, J. Greco & E. Sosa (eds), (USA: Blackwell, ١٩٩٩)].

٨١ – Focusing on Truth L. E Johnson (London: Routledge, ١٩٩٢).

الفهرس

القسم الثاني: مباني المعرفة الدينية